سلسلة الرسائل الجامعية

أثر تعليل النص على دلالته

أو

العلة والنص

تأليف

أيمن علي عبد الرؤوف صالح



دار المعالي

سلسلة الرسائل الجامعية

أثر تعليل النص على دلالته

أو

العلة والنص

تأليف

أيمن علي عبد الرؤوف صالح

دار المعالي

الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

دار المعالي

ص.ب: ١٧٧٩ - الرمز البريدي: ١١٩١٠
عمان - صويلح
الأردن

طبعة خاصة بدار التوزيع والتسويق الدولية - هاتف: ٨٢٦٠٤٦٣
ص.ب: ٦٠٠٩٣ - الدمام: ٣١٥٤٥ - المملكة العربية السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله، ومن والاه، وبعد:

فإن التشريع السماوي، بما دلّ عليه من أحكام، لم يكن -بفضل الله ورحمته- إلا هادفاً إلى إصلاح أمور الخلق في داريهم الأولى والآخرة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد:٢٥]، ولقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ -لاتباعهم إياه- ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء:٨٢]- لإعراضهم عنه-، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل:٩٠].

قال العز بن عبد السلام رحمه الله: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى لم يشرع حكماً من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، تفضلاً منه على عباده، إذ لا حقَّ لأحد منهم عليه، ولو شرع الأحكام كلّها خليّة عن المصالح لكان قسطاً وعدلاً كما كان شرعها للمصالح إحساناً منه وفضلاً.

وقد وصف نفسه بأنه لطيف بعباده، وأنه بالناس رؤوف رحيم، وتمنن عليهم باللطف والحكمة، كما تمنن عليهم بالرأفة والرحمة، وأخبر أنه يريد بهم اليسر، ولا يريد بهم العسر، وأنه بهم بَرٌّ رحيم توابٌ حكيم. وليس من آثار اللطف والرحمة واليسر والحكمة أن يكلف عباده المشاق بغير فائدة عاجلة ولا آجلة»(٤).

---

(٤) العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق إياد خالد الطباع، ط١، دار الطباع، دمشق، ١٤١٠هـ، ص٤٠١.

وانطلاقاً من هذا الأصل، وتأسيساً عليه، لم ينظر سلف هذه الأمة وفقهاؤها إلى النصوص الشرعية، بما تنطوي عليه من أحكام، نظرة جمود على مقتضياتها اللغوية الظاهرة مجرّدة عما يكمن فيها، أو يقف وراءها، من معان مخبوءة، ومقاصدَ مُستبْطَنة. وإنما نظروا إليها - ما وسعهم الجهد - نظر المتدبِّر المستشرف إلى ما هو بعد وفوق أرضِ حرفيةِ تلك النصوص، من أفق المعاني المكتظ بالدوافع والبواعث والعلل والحِكَم والمصالح المستهدَفة من تشريع الأحكام التي اشتملت عليها تلك النصوص. حتى وإن أدى بهم هذا النظر - أحياناً كثيرة - إلى الخروج عن حرفية النص وظاهره بتخصيص عامه، أو تقييد مطلقه، أو إبطال مفهومه المخالف، أو صرفه من الحقيقة إلى المجاز. كلُّ ذلك سعياً وراء البحث الدقيق عن مراد الشارع ومقصوده - على التمام - من النصوص المقرِّرة للأحكام.

و«أثر تعليل النص على دلالته» باعتباره عنوان وموضوع هذه الرسالة يخوض هذا المخاض؛ إذ إنه ليس إلا محاولة من الباحث:

أولاً: للبرهنة على شرعية دور العلة - وهي ما لأجله شُرع الحكم - في توجيه النص الشرعي وتأويله وتبيين المراد منه.

وثانياً: لوضع ميزان دقيق يمكن من خلاله التوفيق أو الترجيح بين ما تقتضيه علّة النصّ من جهة، وبين ما يقتضيه ظاهر النصّ نفسِه من جهة أخرى، للخروج بعد ذلك بحكم شرعي صحيح.

وثالثاً: لبيان حقيقة مسألة «أثر تعليل النص على دلالته» وواقعها عند الأصوليين، قديما وحديثا، وعرض أقوالهم فيها، وأدلتهم على هذه الأقوال ومناقشة ذلك كله.

وبكلمة ، فإن هذه الرسالة تبحث في نقـاط التقـاطع ، ونقـاط التوافـق ، في النـص الشـرعي الواحـد ، بـين مـا يمكـن تسـميتهما بـِ: ((نظريـة المصلحـة)) و((نظرية النص)) ، وأثر ذلك على الحكم الشرعي المستفاد من هذا النص .

منهج البحث في هذه الرسالة

وأجمله في النقاط التالية :

١- انطلقت في عرضي فصول ومباحث هذه الرسالة من أني أخاطب بهـا قارئاً حصَّل شيئا من علم الأصول ، ولـذا فـإني لم ألجـأ إلى التبسيط الشـديد الذي يناسب المبتدئ ، ولا كذلك إلى الإجمـال الـذي يناسـب المنتهـي ، وإنما ابتغيت بين ذلك سبيلا .

٢- حاولت ، قدر الإمكان ، تجريد الرسالة مـن القضايـا العقليـة الكلاميـة الجامدة ، وفي الوقت نفسه ، حـاولت الإكثـار مـن الأمثلـة الفقهيـة المخرّجـة على المسائل الأصولية توضيحاً لهذه المسائل من ناحيـة ، وربطـاً لهـذه المسـائل بواقعها وفائدتها الفقهية من ناحية أخرى .

٣- ترجمت لبعض الأعلام الواردة في الرسالة ممن ظننت احتياجهم للترجمة لعدم شهرتهم .

٤- عزوت الآيات الـواردة في الرسـالة إلى مواضعهـا مـن كتـاب الله عـز وجل .

٥- خرّجتُ الأحاديث الواردة في الرسالة ، فما كان منهـا في الصحيحـين أو في أحدهما اكتفيت بعزوه إليهما أو لأحدهما ، وما كان في غيرهما عزوته

إلى مصدر أو مصدرين و لم أستقصِ ، محاولاً بيان درجة الحديث من الصحة أو الضعف بما ورد من ذلك عن أهل الحديث ، فإن لم أجد لهم كلاماً ، اكتفيت بالتخريج إلا في مواضع يسيرة سَهُل علي فيها الاجتهاد بالحكم على الحديث على طريقة أهل هذا الشأن .

٦- تدخلت أحياناً أثناء نقل النصوص بإيراد كلام لتوضيح المراد ببعض ما غَمُض منها ، وتمييزاً لكلامي عن كلام صاحب النص ، جعلت كلامي بين معكوفتين على النحو التالي: [ ] .

وا لله وليّ التوفيق

الفصل الأول

التعريف بمسألة ((تأثير تعليل النص على دلالته))

وسيكون ذلك في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول:

التعريف بطرفي عملية ((تأثير تعليل النص على دلالتـه)) وعلاقتهمـا بـالحكم الشرعي

المبحث الثاني:

التعريف بعملية ((تأثير تعليل النص على دلالته))

المبحث الثالث:

البعد الاجتهادي لمسألة ((تأثير تعليل النص على دلالته))

المبحث الأول
التعريف بطرفي عملية ((تأثير تعليل النص على دلالته)) وعلاقتهما بالحكم الشرعي

طرفا عملية تأثير تعليل النص على دلالته هما -كما هو بادٍ لكل ناظر- العلة والنص، وإذا شئتَ التدقيق قلتَ: هما دلالة العلة ودلالة النص، وذلك لأن العلة من حيث هي معنى مناسب تترتب عليه مصلحة، والنص من حيث هو خطابٌ ذو صيغة ما، لا يؤثر أو يتأثر أحدهما بالآخر، وإنما الذي يحصل له أو به التأثير فهو ما تدل عليه العلة أو -بعبارة أخرى- ما تقتضيه العلة، وهو كذلك في الطرف الآخر ما يدل عليه النص، أو ما يقتضيه النص.

فلذا، وللتعريف بهذين الطرفين، ولبيان وجه تعلق الحكم الشرعي بكل منهما، كان لا بد من تضمين هذا المبحث ثلاثة مطالب هي:

المطلب الأول: التعريف بالعلة وبمقتضاها

المطلب الثاني: التعريف بالنص وبمقتضاه

المطلب الثالث: ثبوت الحكم هل هو بالعلة أو النص ؟

المطلب الأول
التعريف بالعلة وبمقتضاها

وهو في مقصدين:

الأول: التعريف بالعلة

الثاني: التعريف بمقتضى العلة

المقصد الأول
التعـــريف بالعـــلة

العلة لغة:

قيل: هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، مأخوذٌ من العلة التي هي المرض، لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المريض.

وقيل: هي مأخوذة من العَلَل بعد النَّهل، والعلل هو الشرب الثاني، والنهل هو الشرب الأول، وفي ذلك معاودة لشرب الماء مرة بعد مرة، وذلك لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر، ولأن الحكم يتكرر بوجودها.

وقيل: هي عمّا لأجله يُقدم على الفعل أو يمتنع عنه، يقال: فعل الفعل لعلة كيت أو لم يفعل لعلة كيت[1].

---

(١) انظر: الزركشي: محمد بن بهادر، البحر المحيط، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، طبعة مصورة، ج٥، ص ١١١. وسيشار له: الزركشي، البحر المحيط. ابن منظور، لسان العرب، ط٢، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ١٤١٢هـ، ج٩، ص٣٦٥. ومجموعة من الأساتذة في مجمع القاهرة، المعجم الوسيط، ط ٣، دار عمران، القاهرة، ج٢، ص ٦٤٦. وسيشار له: المعجم الوسيط.

العلة اصطلاحاً:

تنازع الأصوليون في تعريف العلة تنازعاً كبيراً:

فعرفها بعضهم بأنها ((المعنى الموجب للحكم)) [1].

واعتُرض على هذا التعريف بأنّ جعْل العلل موجبة ((يؤدي إلى الشركة في الألوهية فإن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى)) [2].

فزاد بعضهم في التعريف قيداً، وهو أن العلة هي ((الموجب للحكم بجعل الله تعالى)) [3]، ومع ذلك فقد اعتُرض عليه بأن ((الحكم ليس إلا خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، وذلك هو كلامه القديم فكيف يُعقل كون الصفة المحدثة موجِبةً للشيء القديم، سواء أكانت الموجبيّة بالذات أو بالجعل؟)) [4].

ونأياً بالعلّة عن شائبة معنى الإيجاب، لما يواجهه هذا المعنى من الانتقاد، عرّف بعضهم العلة بأنها ((باعث الشرع على الحكم أو الداعي له)) [5].

---

(١) انظر: فخر الدين الرازي، المحصول، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ، ج٢، ص ٣٠٥، وسيشار له: الرازي، المحصول. والزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١١٢، والبدخشي، محمد بن الحسن، مناهج العقول شرح منهاج الأصول، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٣، ص٥٠، وسيشار له: البدخشي، مناهج العقول.

(٢) قاله فخر الإسلام البزدوي في شرح التقويم. انظر: محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ، ص١١٣ وسيشار له: شلبي، تعليل الأحكام.

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١١٢. والرازي، المحصول، ج٢، ص٣٠٨. وعلي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص ٤٠. وشلبي، تعليل الأحكام، ص ١١٥.

(٤) الرازي، المحصول، ج٢، ص٣٠٨.

(٥) انظر: المرجع السابق، ج٢، ص٣٠٨، والزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١١٣، وشلبي، تعليل الأحكام، ص١١٧.

وهذا تعريف حسن مطابق للوضع اللغوي، ولما يعقله الناس من معنى العلة في أفعالهم وأقوالهم، إلا أنه على الرغم من ذلك لم يسلم من انتقاد بعض الأصوليين، لا سيما أولئك الذين تأثروا بمذهب الأشعري في نفي التعليل عن أفعاله سبحانه وتعالى، فقالوا: هذا التعريف يستلزم نسبة الغرض إليه سبحانه وتعالى وهو محال عليه «لأن من فعل فعلاً لغرض فلا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من لا حصوله، وإلا لم يكن غرضاً، وإذ كان حصول الغرض أولى وكان حصول تلك الأولوية متوقفاً على فعل ذلك الفعل كان حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفة على الغير، فتكون ممكنة غير واجبة لذاته ضرورةَ توقفها على الغير، فيكون كماله تعالى غير واجب لذاته، وهو باطل»[1].

وبناء على ذلك لجأوا إلى تعريف العلة بأنها «المعرّف للحكم أو الأمارة على الحكم»[2]، ولم يسلم هذا التعريف من اعتراض أيضاً، فقال الآمدي: إذا كانت العلة «أمارة مجردة فالتعليل بها في الأصل ممتنع لوجهين:

الأول: أنه لا فائدة في الأمارة سوى تعريف الحكم، والحكم في الأصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه.

الثاني: أن علة الأصل مستنبطة من حكم الأصل، ومتفرعة عنه، فلو كانت معرِّفة لحكم الأصل، لكان متوقفاً عليها، ومتفرعاً عنها وهو دور ممتنع»[3].

---

(١) السبكي، الإبهاج، ج٣، ص٤٠.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٤٠، والرازي، المحصول، ج٢، ص٣١١، والزركشي البحر المحيط، ج٥، ص١١١، ١١٢.

(٣) سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٠٣هـ، ج٣، ص٢٨٩. وسيشار له: الآمدي، الإحكام.

وللخروج عن هذا الاعتراض زاد بعضهم في هـذا التعريـف قيـداً، وهـو أن العلة هي: ((المعرف لحكم الفرع))[1] لا لحكم الأصل، وبهذا يُخرج عما أورده الآمدي.

وعلى الرغم من وجود هذا القيد فإن هذا التعريف لم يسلم من جديد مـن الاعتراض عليه، ومن ثَمَّ جوابٌ ودفعٌ لهـذا الاعـتراض[2]، وهكـذا حتى غَـدا معنى العلة تيهاً مضلاً وبحراً مهلكاً.

ويرى الأستاذ محمّد شلبي أن معنى العلة ليس هو بهذه الدرجة من التعقيـد حتى ينشب فيه الخلاف ويكـثر فيـه الكـلام؛ إذ لا يـراد بالعلـة -في الصناعـة الفقهية- أكثر من أنها المعنـى، الـذي لأجلـه شُـرع الحكـم، ولا غضاضـة في إطلاق أي من التعريفات السابقة إذا اتُفق على أنها تتضمن هـذا المعنى، قـال في كتابه ((تعليل الأحكام)) بعد إيراده جملة من تعريفات العلة والمراحل التي مـر بها بعضها-: ((هذه بعض خطوات ذلك التعريف وما صادفه في طريقـه مـن عوامل المد والجزر والأخذ والرد في جامعيته ومانعيتـه وتمامـه ونقصانـه، وهـو شيء يوقفنا على مبلغ عناية هؤلاء [يعني الأصوليـين] بالألفـاظ وتقـاتلهم مـن أجل العبارات؛ الأمر الذي لم يوله الأئمة السابقون شيئاً من عنايتهم، بـل لـم يلتفتوا إليه بالكلية وما كانوا يفهمون في العلة أكثر من أنها: الأمر الجامع بـين الأصل والفرع الذي من أجله شُرع الحكم منصوصـاً عليـه أو غـير منصـوص يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته[3]: فإن قال قائل: فاذكر من الأخبار الـتي

(١) جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الأصول، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ ج٣، ص٥٣، وسيشار له: الإسنوي، نهاية السول.

(٢) انظر: شلبي، تعليل الأحكام، ص١٢٢، ١٢٣.

(٣) الإمام الشافعي: محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد شاكر، دار الفكر، بيروت، ص٥١٢، وسيشار له: الشافعي، الرسالة.

تقيس عليها، وكيف تقيس؟ قيل له إن شاء الله: كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حُكِمَ به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نصٌّ حُكْمٍ حُكِمَ فيها حُكْمُ النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها))(١).

ومن هنا قال الشاطبي، رحمه الله، إحياءً للمعنى القديم للعلّة: ((وأما العلة فالمراد بها الحِكَمُ والمصالح التي تعلّقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر، والفطر في السفر))(٢).

والذي يمكن الخلوص إليه بعد إمعان النظر في تعريفات الأصوليين للعلة وفيما أداروا حول هذه التعريفات من نقاش هو أن خلافهم -أي الأصوليين- نشأ -في أغلبه- عن أمرين كلاهما محدث:

أما الأمر الأول: فهو علم الكلام؛ إذ من كان مذهبه الكلامي قاضياً بوجوب أو جواز تعليل أفعاله سبحانه وتعالى لم يأنف من تعريف العلة بالموجب أو المؤثر أو الداعي أو الباعث، ومن كان مذهبه قاضياً بخلاف ذلك عرّف العلّة بالمعرف وفرّ من كل تعريف سواه.

وهاهنا يحسن التنبيه إلى حقيقة مهمة وهي أن المتكلمين جميعاً: معلّلين وغير معلّلين معترفون بالقياس وبكل ما تقتضيه العلة من حيث البناء الفقهي، فخلافهم ليس منصباً على العلة من حيث هي مصلحة يحصلها الحكم الشرعي، بل الكل متفقون على أن الأحكام الشرعية تحقق مصالح وتدفع مفاسد، وإنما خلافهم منصب -في رأي البعض- على قضية وجوب رعاية

---

(١) شلبي، تعليل الأحكام، ص١٢٣، ١٢٤.

(٢) الشاطبي: إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق وشرح عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ج١، ص٢٦٥، وسيشار له: الشاطبي، الموافقات.

المصالح عليه سبحانه وتعالى، أو كون ذلك منه سبحانه وتعالى تفضلاً وإحساناً[١]، وعلى رأي آخر هو منصب على جواز التعبير بنسبة ((الغرض)) أو ((البعث)) إليه سبحانه وتعالى أو عدم جواز ذلك لما يوحيه من النقص[٢]، قال الألوسي المفسِّر، رحمه الله: ((الحق الذي لا محيص عنه أن أفعاله سبحانه وتعالى معللة بمصالح العباد، مع أنه سبحانه لا يجب عليه الأصلح، ومن أنكر تعليل بعض الأفعال -لا سيما الأحكام الشرعية كالحدود- فقد كاد أن ينكر النبوة كما قاله مولانا صدر الشريعة، والوقوف على ذلك في كل محل لا يلزم، على أن بعضهم يجعل الخلاف في المسألة لفظياً لأن العلة إن فُسِّرت بما يتوقف عليه ويستكمل به الفاعل، امتنع ذلك في حقه سبحانه، وإن فسِّرت بالحكمة المقتضية للفعل ظاهراً مع الغنى الذاتي فلا شبهة في وقوعها، ولا ينكر ذلك إلا جهول أو معاند))[٣].

وعليه -وكما هو في واقع الأمر- فالخلاف بين المتكلمين في تعليل أفعاله سبحانه وتعالى، ليس له ثمرة في الواقع الفقهي أو حتى الأصولي، وإنما هو -على فرض التسليم بأنه خلاف معنوي لا لفظي- خلاف في فرع من فروع الاعتقاد الكلامية المبتدعة؛ لذلك لا غضاضة في القول بلزوم محو هذه المسألة من علم أصول الفقه والاقتصار على بحثها في علم الكلام. قال الشاطبي، رحمه الله: ((كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك - فوضعها في أصول الفقه عارية))[٤].

---

(١) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط٦، الدار المتحدة، دمشق، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ، ص٨٩، ٩٠ وسيشار له: البوطي، ضوابط المصلحة.

(٢) انظر: شلبي، تعليل الأحكام، ص١٢٨.

(٣) الألوسي: شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ، ج١، ص١٨٧ وسيشار له: الألوسي، روح المعاني.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٤٢.

وأما الأمر الآخر الذي جعل الأصوليين يختلفون في تعريف العلة ويتجادلون فيه هو: ما ألزموه أنفسهم من صناعة الحدود الجامعة المانعة، فكان هذا مثاراً للبحث والجدال لا في تعريف العلة فحسب بل في كثير من المفاهيم العلمية، فتجد الكم الهائل من الجدال في تعريف الحكم الشرعي وأنواعه المختلفة، وتعريف الأمر والنهي، والعام والخاص، وتعريف القياس، وغير ذلك من الأمور التي كثر فيها الأخذ والرد بما تستحق أحياناً وبما لا تستحق في غالب الأحيان، حتى تضخم علم الأصول وتعقّد فعَسُر على المبتدئ وُلوجُه وعلى المنتهي حفظُه والإحاطة به.

وصناعة الحدود أو التعريفات والجدال فيها لا ينتمي إلى منهج السلف بنسب ولا ولاء، إنما هو شيء أحدثه المناطقة؛ قال الشاطبي، رحمه الله: ((إن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبيٌّ يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور. فأما الأول: فهو المطلوب المنبَّه عليه كما إذا طلب معنى المَلَك فقيل: ((إنه خلق من خلق الله يتصرف في أمره))، أو معنى الإنسان فقيل: ((إنه هو هذا الذي أنت من جنسه))، أو معنى الكوكب فقيل: ((هذا الذي نشاهده بالليل))، ونحو ذلك، فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال.

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة كما قال عليه السلام: ((**الكبر بطر الحق وغمط الناس**))(١) ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد وكما نفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغةً من حيث كانت أظهر في الفهم منها، وهي عادة العرب والشريعة عربية، ولأن الأمة أمية فلا يليق بها من البيان إلا الأمي...

---

(١) مسلم بن الحجاج القشيري، الصحيح، ومعه شرح النووي، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ، حديث رقم (٢٦١) وسيشار له: مسلم، الصحيح.

وأما الثاني: وهو ما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبته أخرجه عن اعتبار الشرع له، لأن مسالكه صعبة المرام، وما جعل عليكم في الدين من حرج، كما إذا طلب معنى الْمَلَك فأُحيل به على معنى أغمض منه وهو: ((ماهية مجرّدة عن المادة أصلاً)) أو يقال: ((جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي)) أو طلب معنى الإنسان فقيل هو ((الحيوان الناطق المائت)) وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلّف به))[١].

المقصد الثاني

التعريف بمقتضى العلة

الاقتضاء هو الاستلزام أو التطلّب[٢]. ومقتضى العلّة هو ما تستلزمه أو تتطلبه العلة، أو إن شئتَ قلتَ: ما تدل عليه العلة، وذلك كما نقول: مقتضى الأمر الوجوب أي: ما يدل عليه هو الوجوب، أو ما يستلزمه هو الوجوب.

والذي تقتضيه العلة -إذا ثبتت لأحد الأحكام بمسلك صحيح- أمران:

أحدهما: ثبوت هذا الحكم لكل محل توجد فيه هذه العلة، وهذا ناشئ عما يعبر عنه الأصوليون بـ((اطراد العلّة))[٣] أو ((العموم العقلي للعلة))[٤].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٥٦، ٥٧ مع حذف ما لا حاجة إليه.

(٢) انظر: المعجم الوسيط، ج٢، ص٧٧١.

(٣) انظر: إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، ط٣، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٦٤٨، وسيشار له: إمام الحرمين، البرهان. والغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ، ص٣٤٨، وسيشار له الغزالي، المنحول. والزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٣٥.

(٤) انظر: الرازي، المحصول ج١، ص٣٥٥.

والآخر: انتفاء هذا الحكم عن كل محل لا تتحقق فيه هذه العلّة.

وهذا ناشئ عما يعبر عنه الأصوليون بـ«انعكاس العلة»[1] أو «المفهوم المخالف للعلة»[2].

فالمقتضى الأول موجب للحكم والمقتضى الآخر سالبٌ للحكم، وفيما يلي شرح لهذين المقتضيين بشيء من التفصيل:

أولاً: مقتضى اطراد العلة:

معناه: ثبوت حكم العلة في كل محل تتحقق فيه.

وبيان ذلك: أنه إذا تقرر أن حكماً من الأحكام الشرعية ثبت في محل من المحال لعلة من العلل، كما لو قيل بتحريم قضاء القاضي حالة الغضب لما في ذلك من تشوش الفكر الحائل دون الإصابة في الحكم - فإن مقتضى اطراد العلة هذه -وهي تشوش الفكر- هو ثبوت حكمها، وهو في المثال التحريم، لجميع المحال التي تتحقق فيها هذه العلة.

فيحرم بناءً على هذا المقتضى القضاء حالة الألم المفرط، أو الجوع المفرط، أو النعاس المفرط، أو الحزن المفرط، وغير ذلك من المحال التي تتحقق فيها العلة.

الفرق بين مقتضى اطراد العلة وبين القياس:

فإن قيل: فما الفرق بين مقتضى اطراد العلة وبين القياس مع أنهما في النتيجة يشتركان في كونهما إلحاق واقعة مسكوت عنها بأخرى منصوص عليها إذا اشتركتا في العلّة المقتضية للحكم؟

---

(١) انظر: إمام الحرمين، البرهان، ج٢، ص٥٥١، والغزالي، المستصفى، ط٢، ص١٤٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٣٤٤، وسيشار له: الغزالي، المستصفى، والزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٤٣.

(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص٣٦، وإمام الحرمين، البرهان، ج٢، ص٥٥٦.

فالجواب: نعم، هما من حيث النتيجة سيّان؛ إذ لا اختلاف بين الحكم بالقياس في واقعة ما وبين الحكم بمقتضى اطراد العلة في الواقعة ذاتها بل هما يؤديان الغرض نفسه ويثبتان الحكم نفسه، وعلى ذلك فلا فرق، ويمكن القول بأن الفرق بينهما يكمن لا في النتيجة وإنما في طريقة إجراء كل منهما من قِبَل المجتهد وذلك من وجهين:

الأول: أن المجتهد حين إجرائه القياس يبتدئُ النظر في الواقعة المسكوت عنها ليلحقها بما يشابهها من الوقائع المنصوص عليها، وهذا بخلاف حاله إذا أراد أن يحكم بمقتضى اطراد العلة، فإن نظره إذ ذاك، ينصب بادئ ذي بدء على الواقعة المنصوص عليها ليستنبط منها العلة ثم ليعمم حكمها في جميع الوقائع المسكوت عنها التي تتحقق فيها هذه العلة.

فالقياس -على ذلك- يبدأ بالمسكوت عنه، والحكم بمقتضى اطراد العلّة يبدأ بالمنطوق به.

والوجه الثاني: أن المجتهد حين إجرائه القياس ينظر في إلحاق واقعة مفردة مسكوت عنها بأخرى منصوص عليها وأما في مقتضى اطراد العلة فينظر في إلحاق عموم الوقائع المسكوت عنها والتي تتحقق فيها العلة بحكم الواقعة المنصوص عليها التي أُخذت منها هذه العلة.

وعليه فمقتضى اطراد العلة هو حكم بجملة من الأقيسة في آن واحد دفعة واحدة والله أعلم.

عموم العلة وعموم اللفظ والفرق بينهما:

والحكم بمقتضى اطراد العلة أو -بعبارة أخرى- بمقتضى عموم العلة، بما هو تتبع لمحال تحقق العلة لإلصاق حكمها بهذه المحال، كالعموم اللفظي الذي

هو تتبع لمحال تحقق الاسم العام لإلصاق حكمه بها - فإنه يختلف عن الحكم بمقتضى عموم اللفظ اختلافاً جوهرياً، نشأ عن التباين بين طبيعة كلا العمومين: عموم العلة، وعموم اللفظ.

فعموم العلة، عموم عقلي لا بد فيه من الاطراد كما هو الشأن -تقريباً- في العلل العقلية إذ لا تنفك عن معلولاتها بل تطرد معها أينما وجدت.

أما عموم اللفظ فهو عموم لغوي خاضع للاصطلاح، وقد اصطلح العرب في خطابهم على أن لا يشترط له الاطراد، ولذا كان من السائغ بل الواقع الكثير أن يُحدَّ من عموم اللفظ بالتخصيص فيبطل حكم اللفظ في محلّ التخصيص بينما يبقى عاملاً فيما هو وراءه من المحال، ولا يُعد هذا التخصيص بحال من الأحوال إبطالاً للفظ العام بالكلّية.

أما عموم العلة فإن ثبت تخصيصه أو -بعبارة أخرى- إن ثبت تخلّف حكم العلة عن محل من محال تحققها من غير «فرق مؤثر»[(١)] بين محل التخصيص وبين باقي المحال، فإن هذا يُعد إبطالاً «نقضاً» لهذه العلة بالكلية[(٢)].

قال الغزالي، رحمه الله: «اعلم أن العلة إذا ثبتت فالحكم بها عند وجودها حكم بالعموم، فإنه إذا ثبت أن الطعم علة انتظم منه أن يقال: كل مطعوم ربوي، والسفرجل مطعوم، فكان ربوياً، وإذا ثبت أن السُّكْر علة انتظم أن

---

(١) كانتفاء شرط لعمل العلة أو وجود مانع من عملها أو وجود علة أخرى تقتضي حكماً آخر. انظر: آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، دار الكتاب العربي، بيروت، ص٤١٤، وسيشار له: آل تيمية المسودة والغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٣٤.

(٢) مثال ذلك: أن يستدلّ شافعي المذهب على مذهبه في وجوب تبييت نية الصوم من الليل في رمضان، بقوله: الصوم عبادة تبدأ من الفجر، ولا يجوز في العبادة أن تتأخر النية عن أولها. فوجب التبييت. فيردُّ عليه حنفي المذهب مؤكداً رأي مذهبه بجواز أن تتأخر نية الصوم في رمضان إلى ما قبل الزوال: قد علّلت أيها الشافعي وجوب التبييت بكون صوم رمضان عبادة، ولا يصح تأخر النية عن أول العبادة. وهذه علّة منقوضة بصوم النفل، إذ هو عبادة، ومن المتفق عليه وبينكم أنه لا يجب له تبييت النية.

يقال: كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فكان حراماً، وكذلك في كل علة دل الدليل على كونها مناطاً للحكم فينتظم منها قضية عامة كلية تجري مجرى عموم لفظ الشارع بل أقوى؛ لأن عموم اللفظ معرّض للتخصيص، والعلة إذا كانت عبارة عن مناطٍ [و] كانت جامعة لجميع أوصافها وقيودها لم يتطرق إليها تخصيص؛ إذ يكون تخصيصها نقضاً لعمومها))[1].

فإن قيل: فتخصيص العلة ونقضها به مسألة مختلف فيها بين الأصوليين حتى حكى الزركشي فيها بضعة عشر قولاً[2] ، فكيف ساغ هاهنا -وكما دلّ عليه كلام الغزالي- جزم القول بأن تخصيص العلة غير جائز وأنه إذا ثبت لعلة من العلل فإنه يُعدّ نقضاً لها.

فالجواب: هو أن ما سبق تقريره من أن ثبوت تخلف حكم العلة عن محل من محال تحققها من غير ((فرق مؤثر)) بين محل التخلف وبين باقي المحالّ يعدّ نقضاً للعلة أمرٌ -بعد التمحيص- لا خلاف فيه، و الذي جرى بين الأصوليين في هذه المسألة هو خلاف وهمي لا حقيقة له، إذ هو دائر على الألفاظ فحسب نشأ -في أغلبه- عن اختلاف مآخذهم في تفسير العلة.

وقد أشار إلى عدم جدوى الخلاف في هذه المسألة ولفظيته كل من إمام الحرمين[3] والغزالي[4]، وهو ظاهر كلام ابن الحاجب[5] والبيضاوي[6]، وقرره

---

(١) الغزالي، أساس القياس، حققه د. فهد السرحان، ط١، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ، ص٤٣، وسيشار له: الغزالي، أساس القياس.

(٢) انظر: الزركشي، البحرُ المحيط، ج٥، ص٢٦٢.

(٣) انظر: إمام الحرمين، البرهان، ج٢، ص٦٤٨.

(٤) انظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ط١، رئاسة ديوان الأوقاف، إحياء التراث الإسلامي، العراق، ١٣٩١هـ، ص٤٥٨، وسيشار له: الغزالي، شفاء الغليل.

(٥) (٦) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٢٦٨. وناصر الدين البيضاوي، منهاج الوصول في معرفة الأصول، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ، ص٢٣٦، وأبو عمرو بن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول

ابن تيمية، رحمه الله، في ((مجموع الفتاوى))[1]، وكذلك فعل ابن الهمام في ((التحرير))[2] والأنصاري في ((فواتح الرحموت))[3] وأطال في بيانه الأستاذ شلبي في ((تعليل الأحكام))[4].

وعليه ساغ جزم القول بأن تخصيص العلة لا يجوز وأنه إذا ثبت فإنه يعد نقضاً لها.

والسبب في ذلك أن قول المعلل: إنّ هذا الحكم شُرع لهذه العلة، بعد ثبوت تخصيصها أو -بعبارة أخرى- بعد وجود محل تحققت فيه هذه العلة ولم يشرع له ذات الحكم، ينافي منطقية وعدالة وحكمة التشريع اللائي يقضين بوجوب التشريك بين المتشابهات في الحكم، فإذا ما ثبت أن ثمة فرقاً معنوياً بين محل الحكم وبين محل التخلف كان ذلك خروجاً عن هذه المنافاة.

ثم إن المجتهد في استنباطه للعلة إنما يستدلُّ على كونها علّةً ملحوظةً للشارع في موارد أحكامه بوجود خصيصة الاطراد فيها، فإذا انخرم هذا الاطراد بثبوت التخصيص في محل من المحال دون عذر مانع دلَّ هذا على عدم اعتبار الشارع لهذه العلة.

ثانياً: مقتضى انعكاس العلة:

ومعناه: انتفاء حكم العلة عن كل محل لم تتحقق فيه.

والجدل، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ ص١٧٢. وسيشار له: ابن الحاجب، منتهى الوصول.

(١) انظر: تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن العاصمي، ج٢٠، ص١٦٧.

(٢) انظر: كمال الدين بن الهمام الإسكندري الحنفي، التحرير، ومعه تيسير التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٤، ص١٧، وسيشار له: ابن الهمام، التحرير.

(٣) انظر: عبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بذيل المستصفى، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٢٧٩، وسيشار له: الأنصاري، فواتح الرحموت.

(٤) شلبي، تعليل الأحكام، ص١٧٤-١٨٨.

وبيان ذلك: أنه إذا تقرر أن حكما من الأحكام الشرعية ثبت في محل من المحال لعلة من العلل كما سبق القول بتحريم قضاء القاضي حالة الغضب لعلة تشوش الفكر - فإن مقتضى انعكاس العلة هو انتفاء هذا الحكم عن كل محل لم تتحقق فيه العلة المذكورة، فيحل بناء على هذا المقتضى القضاء حالة الغضب اليسير الذي لا يشوش لخلوّه من العلة المقتضية للتحريم.

والسبب الذي ينبني عليه القول بمقتضى انعكاس العلة أو -بعبارة أخرى- القول بزوال الحكم إذا زالت علته: هي أن العلة هي الباعث على تشريع الحكم أو هي المصلحة التي يستهدفها الحكم، فإذا انتفى الباعث أو انعدمت المصلحة وافترضنا عدم انتفاء الحكم لذلك، كان هذا الحكم ثابتاً من غير باعث ومستهدفاً ما ليس بمصلحة، وهذا لا يجوز؛ لأنه مناقض لحكمة الباري سبحانه وتعالى ولِما اطرد في أحكامه من أنها شُرعت لعلل ومصالح سواء أمكن الوقوف عليها أم لا.

انعكاس العلة عند الأصوليين(1):

فإن قيل: يلزم من القول بزوال الحكم إذا زالت علّته القول باشتراط الانعكاس في العلل الشرعية، وهذه قضية خلاف بين الأصوليين، والأكثرون على عدم اشتراطه فكيف يصح جزم الحكم في أفراد المسائل بمقتضى انعكاس العلة مع أن اشتراطه قضية خلاف ؟.

فالجواب هو أن القول في انعكاس العلة كالقول في اطرادها سواء بسواء، وقد سبق بيان أن الأصل هو اطراد العلة وأنه لا يجوز الحدُّ من هذا الاطراد في محل من المحال إلا لعذر مانع، فكذلك الانعكاس لا بدّ منه إلا أن يمنع منه مانع -يقوم عليه

(1) انظر: إمام الحرمين، البرهان، ج2، ص551، والغزالي، المستصفى، ج2، ص344، والزركشي، البحر المحيط، ج5، ص143.

الدليل- وهذا مما لا ينبغي الخلاف فيه، قال إمام الحرمين: ((ديناً حقٌ على كل مجتهد أن يفتي بعكس العلة إذا لم يمنع من ذلك مانع ولم يحجز حاجز))[١].

وقال الغزالي، رحمه الله: ((اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية وهذا الخلاف لا معنى له، بل لا بد من تفصيل، وقبل التفصيل فاعلم: أن العلامات الشرعية دلالات فإذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم، لكنّا نقول: إن لم يكن للحكم إلا علة واحدة فالعكس لازم، لا لأن انتفاء العلة يوجب الحكم بل لأن الحكم لا بد له من علة، فإذا اتحدت العلة [أي كانت واحدة] وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، أما حيث تعدّدت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها))[٢].

والذي يُلحظ من كلام الغزالي هذا هو أن القول في اشتراط الانعكاس، إثباتاً ونفياً، إنما ينبني على كون الحكم معلّلاً بعلة واحدة أو أكثر، فحيث قيل في حكم من الأحكام: إنه معلل بعلل، فحيث انتفت إحدى هذه العلل لم يلزم من ذلك انتفاء الحكم لأنه يثبت بغيرها من العلل، ومثال ذلك:

من قتل وارتد، فإن دمه يباح لعلّتين:

الأولى: الرِّدة.

والثانية: القتل العمد العدوان.

فإذا انتفت علة الردة، بأن فاء إلى الإسلام، لم ينتفِ حكم إباحة الدم لثبوته بالعلة الأخرى، وإذا انتفت علة القتل العمد العدوان، كأن تراجع

---

(١) إمام الحرمين، البرهان، ج٢، ص٥٥٩.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٤٤.

الشهود، لم ينتفِ كذلك حكم إباحة الدم.

إذن، فالانعكاس ليس يشترط في حالة تعدد العلل الموجبة للحكم، أما حيث قيل: بأن الحكم معلل بعلة واحدة فقط، فلا بد حينئذ من اشتراط الانعكاس أو -بعبارة أخرى- لا بد من انتفاء الحكم إذا انتفت هذه العلة.

ومثال ذلك: ما لو قيل بأن العلة في إعطاء المؤلفة قلوبهم من الصدقات هي حاجة الدولة إليهم في كفّ شرهم وشرّ غيرهم، فإذا انتفت هذه العلة بأن قويت الدولة فلم تعد بحاجة إليهم، كان لا بد من قطع العطاء عنهم؛ لأنا لو أعطيناهم -والحالة هذه- لكان هذا لغير علة ولا مصلحة وهو لا يجوز، ولعل هذا هو منحى اجتهاد عمر ﷺ في هذه المسألة[1].

أما لو قيل بأن العلة في إعطاء المؤلفة ليست هي ما سبق فحسب، بل يضاف إليها علة تشوف الشارع إلى إسلامهم ببذل المال لهم تحبيباً لهم في الإسلام، ففي مثل هذه الحالة لا يشترط الانعكاس، لأنها إن انتفت الحاجة إلى دفع الشر؛ نظراً إلى قوة الدولة، فإنها لا تزال تبقى الحاجة إلى التأليف والتحبيب في الإسلام، وبهذه العلة يثبت الحكم وإن زالت العلة الأولى، وعلى هذا لا يُمنع عطاء المؤلفة بحال.

وعليه فحاصل مسألة الانعكاس، وحاصل ما قاله الغزالي، رحمه الله، في هذا الشأن: هو أنه لا بدّ من زوال الحكم إذا زالت علته إلا أن يثبت الحكم لعلة أخرى.

وهذا لا ينبغي الخلاف فيه، قال العلامة الأصولي الصفي الهندي[2]: ((لا ينبغي أن يكون فيما ذكره الغزالي [وهو ما أُورد آنفاً] خلافٌ ونزاعٌ لأحد))[3].

---

(١) سيأتي في الفصل الثاني تفصيل القول في هذا الاجتهاد.

(٢) هو: محمد بن عبد الرحيم بن محمد الآرموي الهندي: فقيه أصولي، ولد بالهند، وخرج إلى اليمن ومصر والروم، واستوطن دمشق، أشهر مصنفاته: (نهاية الوصول إلى علم الأصول) في أصول الفقه، توفي سنة ٧١٥هـ. انظر: خير الدين

مثال لتوضيح مقتضى العلة طرداً وعكساً في المسألة الواحدة:

قال تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الجمعة:٩].

دلّت هذه الآية على تحريم البيع وقت النداء يوم الجمعة، وهذا الحكم مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾.

وعلة هذا الحكم -كما هي لائحة من خلال السياق- هي أن البيع شاغل عن السعي المطلوب.

ولهذه العلة -بطردها وعكسها- مقتضيان: موجب وسالب، أما الموجب -وهو مقتضى اطراد العلة- فهو تحريم كل عمل تحققت فيه علة الاشتغال عن السعي يوم الجمعة، فيدخل في هذا، بالإضافة إلى البيع المنصوص عليه، إجراء العقود كلها وقت النداء، كالإجارة والسَّلم والهبة والدين وحتى عقد النكاح.

بل يدخل فيه كذلك كل عمل هو في الأصل مباح لكنها تتحقق فيه علة الاشتغال كالأكل والشرب واللعب وغير ذلك.

لا يقال: ويدخل الوضوء أو الاغتسال وقت النداء لأنه شاغل عن السعي.

لأنا نقول: إن الأمر بالشيء أمرٌ بلوازمه، فالأمر بالصلاة أمر بالوضوء،وعليه يكون الوضوء أو الغسل وقت النداء جزءاً من المأمور به بالنص نفسه.

فإن قيل: فهذا نقض للعلة إذ هي لم تستلزم حكمها في جميع محالّ تحققها.

الزِّركلي، الأعلام، ط١٠، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢م، ج٦، ص٢٠٠، وسيشار له: الزركلي، الأعلام.

(٣) نقله عنه الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٤٤.

فيقال: بل هو تخصيص لها وقد سبق القول بجوازه بوجود دليل مانع من اطرادها ينبني على وجود فرق مناسب بين محل التخصيص وبين باقي المحال، وهو الحاصل هاهنا.

هذا هو مقتضى اطراد العلة وهو موجب للحكم في جميع محال تحقق العلة.

وأما المقتضى الآخر، وهو مقتضى انعكاس العلة، فيسلب حكم تحريم البيع عن جميع المحال التي لا تتحقق فيها العلة، وهي الإشغال عن السعي، حتى لو كان أحد هذه المحال مندرجاً في جنس البيع.

وهذا يُتصور في حالة ما إذا تعاقد المتبايعان وهما -مثلاً- في سيارة أو حافلة تسعى بهما إلى المسجد.

ففي هذه الحالة وُجد جنس متعلق الحكم، وهو مطلق البيع، وانتفت العلة المقتضية للتحريم، وهي الإشغال عن السعي، فأُبيحت هذه الصورة من مطلق البيع.

المطلب الثاني
التعريف بالنص وبمقتضاه

وهو في مقصدين:

المقصد الأول: التعريف بالنص

المقصد الثاني: التعريف بمقتضى النص

المقصد الأول
التعريف بالنص

النص لغة:

مأخوذٌ من الظهور، يقال: نصَّ الشيء ينصُّه نصاً إذا رفعه وأظهره، ويقال: نصت الظبية جيدها إذا رفعته، ومنه ((المنصة)) وهي كرسي مرتفع أو سرير يُعدّ للخطيب ليخطب أو للعروس لتجلى[1].

النص اصطلاحاً:

يطلق النص في اصطلاح الأصوليين ويراد به معان خمسة:

الأول: نصوص الكتاب والسنة، فيقال: هذا الحكم ثبت بالنصّ وهذا بالقياس[2].

والثاني: اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، أو: ما لا يحتمل التأويل وذلك كلفظ خمسة فإنه لا يحتمل الأربعة أو الستة،ولفظ الفرس فإنه لا يحتمل الحمار ولا البعير...[3]

---

(١) انظر: المعجم الوسيط، ج٢، ص٩٦٣.

(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص٤٦٢. وابن الهمام، التحرير، ج١، ص١٣٧.

(٣) انظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص٣٨٥.

الثالث: اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى هو في أحدها أكثر ظهوراً من غيره لذا فهو يحتمل التأويل، وهو إطلاق ((أطلقه الشافعي، رحمه الله، فإنه سمى الظاهر نصاً وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع))(١).

الرابع: اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى هو في أحدها أكثر ظهوراً من غيره، لذا فهو يحتمل التأويل إلا أنه لم يتطرق إليه تأويل مقبول يعضده دليل، وبهذا يختلف هذا الإطلاق عن الثالث الذي قبله(٢).

الخامس: اللفظ أو المعنى الذي سيق الكلام لأجله، مع أنه يحتمل التأويل وهذا الإطلاق خاصّ بالحنفية(٣).

والمراد بالنص -في اصطلاح هذه الرسالة- من بين هذه الإطلاقات هو الإطلاق الأول، إذ لا يعني كاتب هذه الرسالة بـ((أثر تعليل النص على دلالته)) إلا نصوص الكتاب والسنة بغض النظر عن كون ألفاظها تحتمل التأويل أو لا تحتمله.

ثم إن المراد بنصوص الكتاب والسنة ليس هو كل ما ورد في الكتاب والسنة على الإطلاق، وإنما ما ورد فأمكن استنباط الأحكام منه فقط، إذ لا علاقة لأصول الفقه بالنصوص التي لا تدل على أحكام فقهية، كالنصوص

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٣٨٤.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص٣٨٦.

(٣) انظر: ابن الهمام، التحرير، ج١، ص١٣٧، وصدر الشريعة، عبيدالله بن مسعود البخاري الحنفي، التوضيح لمتن التنقيح، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ص١٢٤، وسيشار له: صدر الشريعة، التوضيح و أ.د فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط٢، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق ١٤٠٥هـ، ص٥١، وسيشار له: الدريني، المناهج الأصولية.

الواردة في العقائد أو القصص أو الأخبار وغير ذلك مما لا يستنبط منه أحكام شرعية عملية.

ومما ينبغي ذكره هاهنا هو أن نصوص الكتاب المقتضية للأحكام إنما هي مجرد أقوال بخلاف نصوص السنة إذ هي ثلاثة أنواع: أقوال وأفعال وتقريرات.

وكذلك فإن الأقوال الدالة على الأحكام -سواء أكانت من الكتاب أو السنة- **ثلاثة أقسام:**

الأول: ما دل على طلب فعل وهذه هي الأوامر.

الثاني: ما دل على طلب ترك وهذه هي النواهي.

الثالث: ما دل على التخيير بين الفعل والترك.

المقصد الثاني
التعريف بمقتضى النص

مقتضى النص هو ما يدل عليه أو يستلزمه النص، والذي يدل عليه النص هو الحكم الشرعي بأنواعه المختلفة.

فإن كان النص قولاً فلا يخلو أن يكون أمراً أو نهياً أو تخييراً.

فالأمر يدلُّ -كما هو رأي الجمهور[1]- على الوجوب إلا أن ترد قرينة تصرفه إلى الندب أو الإباحة.

والنهي يدل على التحريم إلا أن ترد قرينة تصرفه إلى الكراهة، والتخييرُ يدلُّ على الإباحة.

---

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٢، ص٣٦٥، ومحمد بن على الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ، ص١٦٩، وسيشار له: الشوكاني، إرشاد الفحول.

وإن كان النص فعلاً ففي دلالته على الحكم الشرعي تفصيل كثيرٌ عند الأصوليين[1] يمكن تلخيصه بما يلي:

الفعل لا يخلو، إما أن يكون على سبيل القربة، وإما لا، فإن لم يكن على سبيل القربة كالأكل والشرب والجماع، فهو يدل على الإباحة، وإن كان على سبيل القربة فهو على وجهين:

الأول: أن يُفعل بياناً لغيره كأفعاله ﷺ في الصلاة والحج إذ قد ورد بهما الأمر مجملاً فبيّنهما ﷺ بفعله، والأصل في هذا الفعل أن يتبع في حكمه حكم المبيَّن إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك.

والثاني: أن يُفعل ابتداءً من غير سبب كما روي أنه ﷺ كان يضجع بعد ركعتي الفجر[2]، ففي دلالة هذا الفعل على الحكم **ثلاثة أقوال**:

القول الأول: الأصل فيه أن يدل على الوجوب ولا يصرف إلى غير ذلك إلا بدليل.

القول الثاني: الأصل فيه أن يدل على الندب ولا يصرف إلى غير ذلك إلا بدليل.

القول الثالث: أنه يُتوقف فيه فلا يحمل على الوجوب أو الندب إلا بدليل.

وإن كان النص إقراراً فهو يدل على جواز الفعل المقرّ ورفع الحرج عن فاعله.

---

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص١٧٦-١٨١. وأبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ، ح١، ص٥٤٥-٥٥٢، والغزالي، المستصفى، ج٢، ص٢١٤-٢٢١.

(٢) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١١٦٠).

القطعية والظنية في مقتضى النص:

والنص إما أن يدل على الحكم قطعاً كما هو في قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [سورة النور:٤]، وإما أن يدل عليه ظناً كما هو في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة:٢٨٢].

فقد قال قوم بوجوب كتابة الدين كما هو ظاهر النص الآمر بالكتابة، وقال قوم بندبها لأدلة قرروها(١).

وإفادة القطع بمجرد النصوص وحدها قليل، حتى نفاه بعضهم، وذلك لكثرة الاحتمالات التي ترد على الألفاظ إلا أن القطع يكثر في النصوص إذا نظرنا إليها مع ما يحتف بها من القرائن المؤكدة لظواهرها(٢).

فمثلاً ما سبق إيراده آنفاً وهو قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ وإن كان قطعياً في تحديد عدد الجلدات، فإنه مظنون في إفادة وجوب الجلد، وذلك لأن صيغة الأمر وهي هاهنا ((فاجلدوهم)) تتردد -بحسب ما تقضي به اللغة- بين الطلب الجازم وبين الطلب غير الجازم، وسواء أقيل بأنها ظاهرة في الوجوب مؤولة في الندب، أم قيل بأنها مشتركة بن المعنيين، فإنها على كل تقدير تظل ظنية الدلالة.

هذا إذا كان النظر منصباً على مجرد النص، وأما إذا نظرنا إلى النص مع ما احتف به من قرائن، وأهمها تعامل النبي ﷺ معه، وكيف أنه كان لا يتساهل

(١) انظر: أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٢، ص٢٠٥، وسيشار له: الجصاص، أحكام القرآن.

(٢) انظر: فخر الدين الرازي، المحصول، ج١، ص١٧٢-١٧٨.

في شأن الحدود ولا يتوانى في تطبيقها ولا يقبل الشفاعة فيها وغير ذلك -لم نرتبْ في القول بأن النص هاهنا يدل على وجوب الجلد ثمانين قطعاً.

ومما ينبغي تقريره هاهنا هو أن الكثرة الكاثرة من النصوص التي تدل على أحكامها قطعاً لا تخلو -على الرغم من قطعيتها- من «دلالات ظنية» على جوانب ومتعلّقات الحكم المقطوع.

فقوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور:٤] وإن كان -مع ما احتف به من قرائن- قاطعاً في وجوب الجلد ثمانين فإنه -مع ذلك- ظني في كثير من جوانب هذا الحكم ومتعلقاته:

فمثلاً: النص مطلق في طلب الجلد بغض النظر عن محل الجلد أهو الظهر أو البطن أو الأطراف، وبغض النظر عن الشيء الذي يتم به الجلد، وبغض النظر عن شدة الجلد ودرجة قوته.

ثم إن النص عام في المجلودين، لذا فهو يقبل التخصيص بدليل كما هو الشأن في العبد إذ قد جلده الخلفاء الراشدون أربعين على النصف من حدِّ الحُر(١).

وكذا هو عام في مكان الجلد حيث منع العلماء من إقامة الحد في المسجد(٢)، وكذا حصل خلاف في إقامة الحد في الغزو وفي دار الحرب(٣).

---

(١) مالك، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص٨٣٨، وإسناده على شرط البخاري.

(٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط١، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ، ج١٢، ص١٣٢، وسيشار له: ابن حجر، فتح الباري.

(٣) انظر: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ، ج٧، ص٢٨٦، وسيشار له: الشوكاني، نيل الأوطار.

وكذا النص عام في زمان الجلد، وفيمن يقوم بالجلد أهو الإمام أم يجوز ذلك للأفراد، كالأب على ابنه، أو السيد على عبده، وغير ذلك[1].

فكل هذا الذي ذُكر من متعلقات وجوانب حكم «وجوب الجلد ثمانين» هو مقتضيات ظنية للنص «فاجلدوهم ثمانين جلدة» دلّ عليها بإطلاقه أو بعمومه، ودلالة المطلق على الإطلاق، والعام على العموم هي -كما هو عند الجمهور- دلالات ظنية تقبل التخصيص والتقييد.

إذن، فالنص وإن كان -أحياناً- قاطع الدلالة على الحكم فإنه يبقى مع ذلك ظني الدلالة على كثير من جوانبه ومتعلقاته كزمانه ومكانه ومحله وكيفيته وغير ذلك.

وفي مقابل هذا، فإن النص الدال على الحكم ظناً لا يخلو -على الرغم من ظنيته- من أن تكون له «دلالات قطعية»، بل لا بد له من ذلك.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨] وإن كان ظنياً في الدلالة على مدة التربص للاشتراك في لفظ «القرء» فإنه قاطع في حصر مدة التربص بين ثلاث حيض وبين ثلاثة أطهار فلا يجوز بحال أن يُختلف في أن العدة لا تقل عن ثلاث حيض وأنها لا تزيد عن ثلاثة أطهار.

ومثلاً قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء:٤٣] وإن كان ظنياً في تحديد ماهية اللمس الناقض للوضوء أهي الجماع أم الجسُّ باليد، فإنه قاطع في كون اللمس لا يخرج عن هذين المعنيين، فالنص إذن يدل قطعاً على أن واحداً من

(١) انظر: المرجع السابق، ج٧، ص٢٧٠.

الجماع أو الجس باليد ناقض للوضوء، والمظنون فيه هو دلالته على أحد هذين المعنيين بالتحديد.

وقول القائل جاء الأولاد يدل دلالة ظنية على عموم الأولاد المعهودين لكنه كذلك يدل، وفي الوقت نفسه، دلالة قطعية على مجيء أقل الجمع - وهو اثنان أو ثلاثة -من الأولاد، وإلا كان قوله -إذا لم يقصد مجيء أحد- كذباً وزوراً، ومن هنا قال الأصوليون: إن دلالة العام على أقل الجمع دلالة قطعية[1]، وكذلك قالوا: إن العام إذا ورد على سبب فإن صورة السبب مرادة به قطعاً فلا يصح إخراجها بالتخصيص[2]، مع أن العام من حيث الأصل يقبل التخصيص.

وبعد هذا كله يمكن الخلوص إلى هاتين النتيجتين:

الأولى: أن النص إذا دل على الحكم قطعاً فإنه في الوقت نفسه يدل على كثير من جوانب الحكم ومتعلقاته ظناً.

والثانية: أن النص إذا دل على الحكم ظناً فإنه في الوقت نفسه يدل قطعاً على حصر هذا الظن بمجال معيّن لا يصح تجاوزه.

وهاتان النتيجتان تخلصان بدورهما إلى نتيجة واحدة هي أن كل نص تشريعي -إلا النادر الذي لا يكاد يوجد- لا بد له من مقتضيين:

الأول: مقتضى قطعي: وهو ما دل عليه النص قطعاً.

والثاني: مقتضى ظني: وهو ما دلّ عليه النص ظناً.

---

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص١٣٩، والشيرازي، شرح اللمع، ج١، ص٣٤٢.

(٢) انظر: إمام الحرمين، البرهان، ج١، ص٢٥٦، وأبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، مع تخريج أحاديثه للغماري ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ، ص١٢٢، وسيشار له الشيرازي، اللمع.

المقتضى الظني للنص الشرعي:

إذا كان النص الشرعي ظنياً يحتمل معنيين أو أكثر، فالنص إذ ذاك: إما أن يدلَّ على معنييه أو معانيه بدرجة من الظن مختلفة ما بين معنى وآخر، وإما أن يدل عليها بدرجة متساوية.

فإذا كانت دلالته على معانيه مختلفة فلا بدّ أن تكون راجحة في معنى من المعاني ومرجوحة في غيره.

فإذا كانت راجحة في معنى من المعاني سُمِّيَ هذا المعنى بـ((ظاهر النصّ))[1] أما المعاني المرجوحة الأخرى فتسمى بـ((مؤول النص))[2].

وإذا كانت دلالة النص على معانيه بدرجة متساوية من الظن سمي هذا النص بـ((المجمل))[3] أو ((المشكل)) في اصطلاح الحنفية[4].

وعليه يمكن تعريف المقتضى الظني للنص الشرعي بأنه: دلالة النص على معنى من معانيه التي يحتملها من غير قطع، سواء أكانت هذه الدلالة من النص في غالب الظن أو في مغلوبه أو في لا غالبه ولا مغلوبه، وبتعبير آخر، سواء أكانت هذه الدلالة ((ظاهرة)) أو غير ظاهرة وإنما ((مؤولة)) أو كانت لا ظاهرة ولا مؤولة وإنما ((مجملة)).

والأصل في النص الشرعي -وهو ما تقتضيه لغة العرب- أن يُحمل على معناه الظاهر إلا أن ترد ((قرينة)) تعضد المعنى المؤول لتنقله من الضعف إلى القوة ومن المرجوحية إلى الرجحان، فيتقدم بذلك على المعنى الظاهر[5].

---

(١) ، (٢) انظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص٣٣٦، والرازي، المحصول، ج١، ص٨١، والآمدي، الإحكام، ج٣، ص٧٣.

(٣) انظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص٣٣٦، والآمدي،الإحكام، ج٣، ص١١.

(٤) انظر: صدر الشريعة، التوضيح، ج١، ص١٢٦، والدريني، المناهج الأصولية، ص٨٧.

(٥) انظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص٣٣٦، ص٣٤٠، والرازي، المحصول، ج١، ص١٨٠.

هذا إذا كان للنص معنى ظاهر، وآخر مؤول، وأما إذا لم يكن له ذلك بأن كان نصاً مجملاً فالأصل إذ ذاك التوقف عن إحالة مراد الشارع على أيّ من معانيه حتى يتسنى الوقوف على ((قرينة)) ترجح أحد هذه المعاني[1].

فالقرينة على هذا، وبالنظر إلى ما سبق، شيء مشترك بين إرادة حمل اللفظ على المعنى المؤول إذا كان اللفظ محتملاً للتأويل، وبين حمل اللفظ على أحد معانيه إذا كان مجملاً.

إلا أنه ثمة فرق وهو: أن القرينة المحتاج إليها في دعم احتمال التأويل ينبغي أن تكون على قدر من القوة بحيث تفوق قوة المعنى الظاهر المقابل للمعنى المؤول، ومن هنا يشترط الأصوليون لصحة التأويل: ((أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره))[2].

أما القرينة المحتاج إليها في رفع الإجمال عن اللفظ بترجيح أحد معانيه، فلا يشترط فيها أن تكون قوية كالقرينة الداعمة للتأويل، وذلك لأن التساوي بين معاني اللفظ المجمل في القوة يجعل أحدها يترجح على غيره بأدنى دليل على خلاف الحال في الظاهر والمؤول.

ومما تنبغي الإشارة إليه هاهنا هو: أن علة النص يُسلك بها مسلك القرينة: إما الداعمة للتأويل وإما الرافعة للإجمال -إذا كان اللفظ مشتركاً- كما سيرد بيانه في المبحث القادم إن شاء الله.

---

(١) انظر: الغزالي، ج١، ص٣٣٦، والدريني، المناهج الأصولية، ص١٠٣،١٠٤.

(٢) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٧٥.

المطلب الثالث
ثبوت الحكم هل هو بالعلة أو النص؟

سبق القول فيما مضى بأن الذي تقتضيه العلة، وكذلك النص، هو الحكم.

وعليه، فهل يضاف الحكم في ثبوته إلى العلة أم إلى النص أم إليهما معاً ؟

فعلى سبيل المثال هل ثبت حكم التحريم للخمر بالنص وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠].

أم أنه ثبت بالعلة وهي الإسكار المؤدي إلى وقوع العداوة والبغضاء بين الناس والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة ؟ أم أنه ثبت بالعلة والنص جميعاً؟

قد شجر الخلاف بين الأصوليين في ذلك، فذهب معظم الحنفية إلى أن الحكم يثبت في محل الأصل بالنص أما في محل الفرع فيثبت بالعلة، وذهب معظم الشافعية إلى أنه يثبت في محل الأصل والفرع -على حد سواء- بالعلة، وقال قائلون بأن الحكم يثبت في محله بالعلة والنص جميعاً[(١)].

والخطب في هذه المسألة -وإن كثر فيها الجدل- سهل يسير، وذلك لأن خلاف الأصوليين فيها إنما يدور على العبارة لا أكثر[(٢)] وبيان ذلك: أن من قال: إن الحكم في محل الأصل يثبت بالنص فمراده أن النص هو الذي كشف عن هذا الحكم وعرف به ولولاه لما أمكن الوقوف عليه.

---

(١) سيأتي تفصيل الأقوال في المسألة وعزوها إلى أصحابها بعد أوراق.

(٢) ولطالما كانت الألفاظ مثاراً للخلاف، قال الغزالي رحمه الله: ((معظم الأغاليط والاشتباهات ثارت من الشغف بإطلاق ألفاظ دون الوقوف على مداركها ومآخذها)) وقال: ((إنما منشأ الإشكال التخاوض في الأمور دون التوافق على حدود معلومة لمقاصد العبارات فيطلق المطلق عبارة على معنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى آخر يستبد هو بالتعبير عنه فيصير به النزاع ناشباً قائماً لا ينفصل أبد الدهر.)) الغزالي، شفاء الغليل، ص٤٢٠، ٥٨٨.

ومن قال: إنه ثبت بالعلة فمراده أن العلة هي التي بعثت عليه وأنه شرع من أجلها وبدافع منها.

ومن قال: إن الحكم ثبت بالعلة والنص معاً فقد جمع بين الأمرين، قال الآمدي، رحمه الله: ((اعلم أن الخلاف في هذه المسألة آئل إلى اختلاف في اللفظ، وذلك أن قول أصحابنا بأن الحكم ثابت بالعلة، لا يريدون به أن العلة معرّفة له بالنسبة إلينا ضرورة أنها مستنبطة منه وأنها لا تعرف دون معرفته، وإنما يريدون به أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل وأنها التي لأجلها أثبت الشارع الحكم، وأصحاب أبي حنيفة غير منكرين لذلك، وحيث قالت الحنفية: إن العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا بذلك أنها ليست باعثة، وإنما أرادوا بذلك أنها غير معرّفة لحكم الأصل بالنسبة إلينا، وأصحابنا غير منكرين لذلك، فلا خلاف في المعنى بل في اللفظ))[(١)].

ويمكن في هذا الصدد توضيح علاقة كل من العلة والنص بالحكم بمثال محسوس، وهذا المثال هو الشجرة: جذرها المتشعب تحت الأرض هو العلة وثمرتها هي الحكم، وما بين الجذر والثمرة من الساق والغصن هو النص، فإما أن يقال -وهو الظاهر للعيان- بأن الثمرة ثابتة بالساق والغصن لأنهما محل ظهورها وحملها وتعريف الناس بها.

وإما أن يقال بأنها ثابتة بالجذر، وذلك لأنه وإن خفي فهو على التحقيق معدن تكوينها وإنشائها وسبب حمل الساق والغصن لها.

وعليه، فإضافة الثمرة إلى الغصن هي إضافة حمل وإظهار، وإضافتها إلى الجذر هي إضافة تكوين وإنشاء، ولا تناقض بين الإضافتين.

---

(١) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٣٥٨.

فكذلك الحال بالنسبة إلى الحكم، يضاف إلى النص لأنه هو الحامل له والكاشف عنه، ويضاف إلى العلة لأنها هي الباعث عليه والداعي له، فإضافته إلى النص تختلف عن إضافته إلى العلّة وليس بين الإضافتين تناقض أو تضاد حتى يثور الخلاف في أيّهما الصواب.

فإذا تقرر ما سبق، واتضحت حقيقة القول في وجه إضافة الحكم إلى العلة أو إلى النص فلا بأس في هذا المقام من استعراض هذه المسألة في كتب الأصوليين، حتى يمكن من خلال ذلك النظر في كيفية نشوء هذه المسألة عندهم، والمراحل التي مرّت بها، وما آلت إليه عند المتأخرين، ويتخلل ذلك كله مناقشة ما يحتاج إلى نقاش من أقوال الأصوليين.

كيف نشأت هذه المسألة ؟

صرّح الغزالي[١] وغيره[٢] بأن الخلاف في هذه المسألة تولّد من الخلاف في صحة العلّة القاصرة.[٣]

ويؤيد ذلك أن معظم الأصوليين إذ بحثوا هذه المسألة فإنما بحثوها عقب بحث العلة القاصرة مباشرة[٤].

---

(١) انظر: الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٤٦، والغزالي، شفاء الغليل، ص٥٣٧.

(٢) انظر: الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ط٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٨م، ص٤٧ وسيشار له فيما يلي بـ الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول.

(٣) العلة القاصرة ويقال: الواقفة هي التي لم تتعدّ الأصل إلى فرع، لأنها إذا ثبتت في محل من المحال كانت مقصورة عليه وغير موجودة فيما سواه، وذلك مثل قول الجمهور بأن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة حرام وعلة ذلك أنهما أصول الأثمان وبهما تتقيم االأشياء وهذه علة معدومة فيما سواهما فلا يقاس عليها. انظر: الباجي، الحدود في الأصول، ص٧٣، ٧٤.

(٤) ، (٥) انظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج٣، ص٣١٦ والإسنوي، نهاية السول، ج٣، ص١٥٠، ١٥١، والرازي، المحصول، ج٢، ص٤٠٣-٤٠٧.

أما وجه تولدها من مسألة العلة القاصرة، فذلك أن الحنفية عندما أبطلوا التعليل بالعلة القاصرة عللوا ذلك بأن فائدة العلة إنما هي التوسل بها إلى معرفة الحكم، وهذا غير متحقق في القاصرة؛ لأنها لا تفيد حكماً في الفرع ولا تفيد حكماً في الإصل، فقيل لهم: نسلم لكم أنها لا تفيد حكماً في الفرع فلم قلتم: إنها لا تفيد حكماً في الأصل فقالوا: لأن الحكم في الأصل ثبت بالنص لا بالعلة، فقيل لهم: لا نسلم ذلك بل الحكم ثابت بها لا بالنص(٥) ومن ثَم كثر الأخذ والرد.

حقيقة القول في العلة القاصرة:

والخلاف في صحة العلة القاصرة لفظي كما هو في هذه المسألة، ذكر ذلك الغزالي(١) والزنجاني(٢) وابن قدامة المقدسي(٣) وابن الهمام(٤) وأطال النفس في بيان ذلك الأستاذ محمد شلبي في كتابه ((تعليل الأحكام)) ومما قال في ذلك: ((قديماً تنازع العلماء في جواز التعليل بالعلة القاصرة وطال الأخذ والرد بين الحنفية والشافعية على وجه أخص جيلاً بعد جيل، حتى خُيّل للناظر في كلامهم أنه دفاع عن عقيدة أو تنازع في حقيقة، ويعلم الله أن لا عقيدة ولا حقيقة وإنما هو خلاف في الألفاظ، ومن أنصف منهم وتجرد عن العصبية قال:

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص٥٣٧.

(٢) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص٤٧. والزنجاني هو شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني الشافعي نسبة إلى مدينة زنجان على حد أذربيجان من بلاد الجبل، وهو أحد من برعوا في اللغة وعلم الخلاف والأصول والتفسير له تصانيف لم يظهر منها إلا النزر اليسير، توفي في بغداد سنة ٦٥٦هـ. انظر: مقدمة د. محمد أديب الصالح لكتاب ((تخريج الفروع على الأصول"، ص١١،١٢.

(٣) ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجُنة المناظر، مكتبة المعارف، الرياض ج٢، ص٣٢٠، وسيشار له فيما يلي بـ ابن قدامة، روضة الناظر.

(٤) ابن الهمام، التحرير، ج٤، ص٦.

نزاع لفظي حيث اختلف محل النفي والإثبات، وإن كل فريق معترف بما يقول الآخر شاء أم أبى، ومن أخذته الحميّة -حميّة الدفاع عن مشايخه- حاول ردّ النزاع الصوري إلى حقيقي متكلفاً أيّما تكلف كي يوجد لهذا الخلاف ثمرة صالحة لّما بان له ذبول ثمراته التي رتبها عليه السابقون.

وأغلب الظن عندي [والكلام لا يزال لشلبي] أن منشأ هذا الخلاف هو ماروي عن الإمام الشافعي ﷺ من جعله علة الربا في الذهب والفضة الثمينة وهي قاصرة عليهما، والحنفية جعلوا العلة الجنس والوزن وهي موجودة في غيرهما، وسواء أكان هذا التعليل منقولاً عن الإمام وصاحبيه أم من استنباط الأتباع فقد جدّ النزاع بين أتباع المذهبين في هذا الفرع وانجر الكلام منه إلى علة قاصرة ومتعدية وأيهما تُرجح في مقام الترجيح أو في مجالس المناظرات))(١)

وإذن، فثبوت الحكم في المحل هل هو بالعلة أو النص مسألة تفرّعت عن مسألة العلة القاصرة، والخلاف بين الأصوليين في هذين المسألتين كليهما لفظي.

المراحل التي مرت بها هذه المسألة في كتب الأصوليين:

أولاً: في كتب أصوليي الشافعية

ثانياً: في كتب أصوليي الحنفية

أولاً: كتب أصوليي الشافعية:

ما من شك في أن الإمام الشافعي، رحمه الله، أول من دوّن الأصول لم يتعرض لهذه المسألة ولا لكثير غيرها من المسائل التي كثر خوض الأصوليين فيها فيما بعد، ودليل ذلك أن أتباعه وهم الحريصون على التمسك بأدنى

---

(١) محمد شلبي، تعليل الأحكام، ص١٦٤، وما بعدها، بتصرف، وانظر تمام القول هناك إذا أردت تفصيل القول في المسألة.

شيء من أقواله لم يوردوا نقلاً واحداً عنه ﷺ يظهر من قريب أو بعيد أنه تعرض لثبوت الحكم هل هو بالعلة أو النص ؟.

وأما نسبة بعض الأصوليين(١) القول في هذه المسألة له، رحمه الله، فذلك لأن شأن أتباع المذاهب في وضع أصول مذهبهم هو استخراج هذه الأصول مما نقل عن إمامهم من فروع فقهية، ومن ثَم نسبة هذه الأصول إلى إمام المذهب نفسه، وهذا لا يدل صراحة على أن إمام المذهب قائل بهذه الأصول، ومُتبنٍ لها، ودليل ذلك أن أصوليي المذهب الواحد أنفسهم، كثيراً ما يختلفون في حكاية المذهب في المسألة الواحدة من مسائل الأصول على قولين أو أكثر، وذلك تبعاً لاختلافهم في تخريج مذهب إمامهم في هذه المسألة بحسب ما روي عنه من فروع فقهية(٢).

وعليه، فليس للشافعي نص في هذه المسألة، وهذا يعني بالضرورة أنها نشأت بعده.

وأقدم من وجدته يذكر هذه المسألة من الشافعية أبو بكر الصيرفي(٣)، المتوفى سنة ٣٣٠هـ، حيث قال: ((الحكم في الأصل ثبت بالعلة التي دل عليها النص، وحظ النص فيها التنبيه عليها، وهذا هو الراجح عند أصحابنا))(٤).

---

(١) انظر: البزدوي، أصول البزدوي، ومعه كشف الأسرار، مطبعه الشركة الصحافية العثمانية، ج٣، ص٣١٥،٣١٦، وسيشارله فيما يلي بـ البزدوي، أصول البزدوي. وعلاء الدين السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، ط١، مطابع الدوحة، قطر، ١٤٠٤هـ، ص ٦٣٦ وسيشار له بـ السمرقندي، الميزان. والغزالي، شفاء الغليل، ص ٥٣٧.

(٢) ومن هنا لم يرتض إمام الحرمين -وهو الأصولي البارع - أن تؤخذ الأصول من الفروع فقال: ((حق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية"، إمام الحرمين، البرهان، ج١، ص ٥٣٤.

(٣) هو محمد بن عبد الله الشافعي البغدادي، فقيه أصولي متكلم محدث، تفقه على ابن سريج وسمع الحديث وتوفي بمصر، له شرح رسالة الشافعي وكتاب في الإجماع وآخر في أصول الفقه. انظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، في ١٥جزء، دمشق، ج١٠، ص ٢٢٠.

(٤) نقله عنه الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص ١٠٥.

ثم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[1]، المتوفى سنة ٤١٨هـ، إذ حكى أن للشافعية وجهين في ثبوت الحكم في المحل هل هو بالعلة أو النص؟[2].

والذي يظهر أن هذه المسألة ظلت منذ نشوئها كذلك تخضع للأخذ والرد والترجيح، فيما بين الشافعية والحنفية حيناً، وفيما بين الشافعية أنفسهم حيناً آخر، حتى جاء حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٠٥هـ، فكشف عن وجه هذه المسألة قناع الالتباس لتئول بذلك من الخلاف إلى الوفاق.

فقال، رحمه الله: «الحكم في الأصل هل يضاف إلى العلة أم لا ؟ فهم [أي الحنفية] يزعمون أن المضاف إلى العلة حكم الفرع فأما حكم الأصل فمضاف إلى النص لا إلى العلة.

وهذه المسألة عندي لفظية تنبني على بيان حد العلة، وما هو المراد بإطلاقها، وقد بيّنا أن الفقهاء يطلقون اسم العلة على العلامة الضابطة لمحل الحكم، وقد تُطلق على الباعث الداعي إلى الحكم وهو وجه المصلحة، وقد تُطلق على السبب الموجب للحكم الذي يتنزل في الإيجاب وإضافة الموجب إليه منزلة العلة العقلية بنصْب الشرع، وإذا خُرّجت المسألة على هذه المآخذ ارتفع الخلاف، فإذا أُريد بالعلة السبب الموجب الذي يقتضي إضافةً عقلية، كما في العلل العقلية، فهذا يقتضي أن يقال: إن كانت العلة منصوصاً عليها كالسرقة مثلا جاز إضافة الحكم إليها وإن كانت قاصرة، وإن كانت مستنبطة

---

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، متكلم أشعري وفقيه شافعي، أخذ عن أبي الحسن الباهلي والباقلاني، ودفن في إسفرايين، ولم يصل إلينا شيء من التصانيف الكثيرة التي ألفها في أصول الفقه والفقه. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، دار صادر، بيروت، ١٩٧١م، ج١، ص٤.

(٢) نقله عنه أيضاً الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص ١٠٤.

بالظن فلا؛ لأن المضاف -وهو الحكم- مقطوع به، فيستحيل أن يكون المضاف إليه مظنوناً والعلة المستنبطة مظنونة.

وإن أُطلق اسم العلة لإرادة الباعث على الحكم والداعي له وهو: وجه المصلحة، فيقول الناظر: الحكم ثابت بالنص ومضاف إليه، والسبب الباعث للشرع على النص: المصلحة الفلانية فهذا لا حجر في إطلاقه...))[1].

ثم جاء بعد الغزالي تلميذه أبو الفتح ابن برهان[2]، المتوفى سنة ٥١٨هـ، فأضاف إلى وجهي القول في المسألة وجهاً ثالثاً وهو: أن الحكم يثبت في محله بالعلة والنص جميعاً فقال: ((ثبوته [أي الحكم] بالنصّ لا يمنع من إضافته إلى العلة فنحن نجمع بينهما فنقول: الحكم ثابت بينهما جميعاً، ويجوز إضافة الحكم إلى دليلين بالاتفاق))[3]، وكأنه في هذا القول أعرض أو غفل عما قرره شيخه الغزالي، ومع ذلك فهو لم يأت بشيء، وذلك لأن إضافة الحكم إلى النص تختلف عن إضافته إلى العلة؛ إذ هي في الحالة الأولى: إضافة تعريف ودلالة وفي الحالة الثانية: إضافة بعث وإنشاء كما سبق تقريره، والجمع بين الإضافتين على النحو الذي قاله ابن برهان زيادة خبط في المسألة؛ لأنه جمع بين مختلفين في الذات والحقيقة، وهذا ينافي الدقة ويجلب الغموض ويزيد الإيهام.

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٥٣٧ - ٥٣٩ مع حذف ما لا حاجة إليه.

(٢) هو أحمد بن علي بن محمد الوكيل الشافعي البغدادي، درس في النظامية ودرّس فيها وكان يضرب به المثل في حدة الذكاء، له ((الوجيز))، و ((الأوسط)) و((الوصول إلى الأصول)) في أصول الفقه. انظر: د. عبد الحميد أبو زنيد، مقدمة الوصول إلى الأصول، ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ص٩ وما بعدها.

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص ١٠٤، ١٠٥.

وتابع ابنَ برهان على ذلك أبو المظفر ابن السمعاني[١]، المتوفى سنة ٥٦٢هـ، فقرر –كابن برهان– أن الحكم في محله ثابت بالنص والعلة جميعاً[٢].

وبعد ذلك جاء فخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦هـ ليعيد المسألة إلى حقيقتها من جديد، وليقرر ما قرره الغزالي من قبل: أن الخلاف في ثبوت الحكم في محله هل هو بالنص أو العلة: لفظي انبنى على المأخذ في تعريف العلة فقال: ((اختلفوا في أن الحكم في مورد النص ثابت بالنص، أو بعلة النص، فقالت الحنفية: لايمكن ثبوته بالعلة، لأن الحكم معلوم والعلة مظنونة، والمظنون لا يكون طريقاً إلى المعلوم، وأصحابنا جوزوه، والخلاف لفظي، لأنا نعني بالعلة هاهنا أمراً مناسباً يغلب على الظن أن الشرع أثبت الحكم لأجله، وذلك مما لا يمكن إنكاره))[٣].

ومن ثم جاء الآمدي، المتوفى سنة ٦٣١هـ، وكذلك ابن الحاجب، المتوفى سنة ٦٤٦هـ، ليؤكدا ما قاله الرازي من لفظية الخلاف في المسألة[٤].

واستقر حال المسألة على هذا الوضع الذي قرره المحققون –الرازي والآمدي وابن الحاجب– إلى أن جاء ابن السبكي، المتوفى سنة ٧٧١هـ، ليقرر –من جديد– أن الخلاف في ثبوت الحكم في محله هل هو بالعلة أو النص: خلاف معنوي لا لفظي قائلاً: ((نحن معاشر الشافعية لا نفسر العلة بالباعث

---

(١) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي الحنفي ثم الشافعي، مفسر من علماء الحديث من أهل مرو مولداً ووفاةً كان مفتي خراسان له تفسير السمعاني والانتصار لأهل الحديث والقواطع في أصول الفقه والاصطلام في الرد على الدبوسي وهو جدّ السمعاني صاحب الأنساب.

(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٠٥.

(٣) الرازي، المحصول، ج٢، ص ٤٠٧.

(٤) انظر: الآمدي، الإحكام، ج٣، ص ٣٥٨ وقد سبق نقله آنفاً وابن الحاجب، منتهى الوصول، ص ١٧٨.

أبداً وإنما نفسرها بالمعرف، ونشدد النكير على من يفسرها بذلك؛ لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء، ومن عبر عنها من الفقهاء بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال نبّه عليه أبي، رحمه الله تعالى»[١]، وجعل من ثمرة الخلاف جواز التعليل بالعلة القاصرة وعدمه[٢]، فقذف بذلك المسألة إلى ملتطم بحر الخلاف بعد أن استقرت على شاطئ الوفاق.

وهو في تقريره هذا لم يأت بما يستحق إعادة النظر في المسألة؛ إذ أن قوله: « نحن معاشر الشافعية ... الخ» مخالفة للصواب وللواقع:

أما مخالفته للصواب؛ فلأن الفرار من تفسير العلة بالباعث إنما هو تأثر بمذهب الأشعري في الكلام حيث نفى تعليل أفعاله سبحانه وتعالى وهو: إما خطأ، وإما أنه قصد به نفي وجوب تشريع الأحكام وفق العلل عليه، سبحانه وتعالى، وقد سبق تقرير القول في هذا الشأن عند الحديث عن تعريف العلة.

وأما مخالفته للواقع؛ فلأن القول بأن الشافعية -هكذا بإطلاق- لا يفسرون العلة بالباعث عار عن الدقة؛ إذ أن كتبهم تعج بتعريف العلة بالباعث والداعي ونحوها من العبارات[٣]، ولذلك قال الأنصاري بعد نقله كلام ابن السبكي آنف الذكر: «ما ذكره مخالف لسائر كتب الشافعية فإنهم متفقون على العلة الباعثة فافهم»[٤].

---

(١) انظر: تاج الدين السبكي، جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت ج٢، ص ٢٧٤، والأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص ٢٩٣.

(٢) انظر: تاج الدين السبكي، جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت ج٢، ص ٢٧٤، والأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص ٢٩٣.

(٣) انظر: الغزالي، المستصفى، ج٢، ص ٣٤٦، والآمدي، الإحكام، ج٣، ص ٢٨٩ والزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص ١١٣.

(٤) الأنصاري، فواتح الرحموت ج٢، ص٢٩٣.

وما اعتذر به السبكي الوالد عمن عرف العلة بالباعث من الشافعية بأنه قصد بذلك أن العلة باعثة للمكلف على الامتثال، فهو أبعد ما يكون عن الصواب؛ بدليل أن الغزالي، وهو أحد من أطلق لفظ ((الباعث)) على العلة، صرّح بأنها باعثة للشرع، حيث قال: ((إنا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم))[1] وهذا صريح في أن فقهاء الشافعية لا يعنون بالبعث بعث المكلف على الامتثال -كما ادعاه السبكي- وإنما بعْث الشارع على الحكم؛ ولذا قال العطار[2] منتقداً كلام السبكي آنف الذكر: ((هذا أمر مخترع لوالد المصنف لا معنى له، لأن البعث للحاكم على شرع الحكم أي إظهار تعلقه بأفعال المكلفين))[3].

وأما الثمرة الخلافية التي رتبها ابن السبكي على هذه المسألة -وهي مسألة جواز التعليل بالعلة القاصرة وعدمه- فمما لا يُفرح به، وذلك لأنه قد سبق بيان أن الخلاف في صحة العلة القاصرة -كهو في هذه المسألة تماماً- لفظي لا أكثر.

وبعد السبكي جاء الزركشي، المتوفى سنة ٧٩٤هـ، ليؤكد مرة أخرى أن الخلاف في هذه المسألة معنوي لا لفظي، ثم لينقل لنا عن الأبياري[4] شارح

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص ٣٤٦.

(٢) هو حسن بن محمد بن محمود، من علماء مصر وأصله من المغرب ومولده ووفاته بالقاهرة، تولى مشيخة مصر سنة ١٢٤٦هـ، إلى أن توفي سنة ١٢٥٠هـ، له حواشٍ في العربية والمنطق والأصول أكثرها مطبوع، انظر: الزركلي، الأعلام، ج٢، ص٢٢٠.

(٣) العطار، حاشيته على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص ٢٧٥. وانظر: شلبي، تعليل الأحكام، ص١١٨.

(٤) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الصنهاجي التلكاني المالكي، عرف بالأبياري، له شرح على البرهان اسمه ((التحقيق والبيان في شرح البرهان)) لم يطبع توفي سنة ٦١٦هـ، انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في تراجم أعيان المذهب، طبع القاهرة، ١٣٥١هـ، ج٢، ص١٢١.

((البرهان)) ثمرة جديدة ترتبت على الخلاف في هذه المسألة فقال: ((والتحقيق أن الخلاف معنوي وله أصل وفرع: أما أصله فيرجع إلى تفسير العلة ... وأما فرعه فالخلاف في جواز التعليل بالقاصرة ... وذكر الأبياري في شرح البرهان من فوائد الخلاف: تحريم قليل النبيذ وكثيره كالخمر عندنا وعندهم [يعني الحنفية] لا يحرم إلا القدر المسكر بخلاف الخمر فإن حرمة الخمر ثابتة بالنص، وهو عام يشمل قليله بعلة الإسكار، وحرمة النبيذ والفرع ثابت بعلة الأصل وهي الإسكار فلا بد من وجودها فلا يحرم منه قدر لا يسكر))(١) هذا هو ما في النسخة المطبوعة من البحر المحيط والذي يظهر أن في أواخره سقطاً، لكنه مع ذلك واضح في الدلالة على المقصود، ويمكن توضيحه أكثر بما يلي:

الحنفية يحرمون الخمر -وهو المتخذ من العنب- قليله وكثيره أسكر أو لم يسكر؛ وذلك نظراً لأن حرمة الخمر ثبتت بالنص، وهو عام يشمل القليل والكثير، أما الأنبذة الأخرى المتخذة من غير العنب فلا يحرمون منها إلا القدر المسكر، بينما يرون القليل الذي لا يسكر مباحاً، وذلك نظراً لأن حرمة هذه الأنبذة ثبتت عندهم بالقياس على الخمر بعلة الإسكار، وما دامت العلة هي الإسكار فلا يحرم إلا قدْرٌ يُسكِر(٢).

وإذن فقد اختلف الحكم عند الحنفية ما بين الأصل، وهو الخمر، وما بين الفرع، وهو النبيذ، وذلك نتيجة لاختلاف وسيلة إثبات الحكم في كل من المحلين: الخمر والنبيذ، حيث إن ثبوته في الخمر كان بوَساطة النص بينما كان ثبوته في النبيذ بوَساطة العلة، والنص عام فيقتضي شمول حكم التحريم لقليل

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص ١٠٥.

(٢) انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٥، ص٣٠٥ والجصاص، أحكام القرآن، ج٤، ص١٢٢. وهذا هو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وخالفهم محمد فوافق الجمهور.

الخمر وكثيره، والعلة لا تقتضي شمول حكم التحريم لقليل النبيذ الذي لا يسكر، وذلك لأنها -وهي الإسكار- لا تتحقق فيه وإنما تقتضي فقط حرمة القدر المسكر نظراً لتحققها فيه.

وعليه، فلو كان الحنفية يقولون بأن الحكم في الأصل - وهو الخمر - ثبت بالعلة لا بالنص كما هو شأن النبيذ لوجب أن يكون الحكم في الخمر والنبيذ كليهما واحداً، وهو حرمة القدر المسكر فقط وحِلُّ القدر الذي لا يسكر، لكنهم لما قالوا بأن الحكم في الأصل يثبت بالنص وفي الفرع بالعلة فرقوا بين الأمرين؛ لأن مقتضى النص العموم، أما العلة فمقتضاها التخصيص بالمسكر فقط.

هذا -والله أعلم- ما أراده الأبياري بذكره هذه الفائدة من فوائد الخلاف، وهي فائدة -كغيرها مما سبق ذكره- متوهمة وغير صحيحة، وذلك لوجهين:

الأول: هو أن الجمهور بما أنهم قالوا بأن الحكم يثبت في الأصل بالعلة لا بالنص بخلاف الحنفية فالواجب أن لا يحرم عندهم قليل الخمر الذي لا يسكر، وذلك لأن علة الإسكار -وهي ما ثبت بها حكم تحريم الخمر عندهم- غير متحققة فيه، وهذا ما لا تجدهم يذهبون إليه، فدل ذلك على أن مبنى الخلاف في هذه المسألة ليس هو ما ذُكر من الخلاف في ثبوت الحكم هل هو بالعلة أو النص كما هو مدّعى الأبياري، ويؤكد هذا أن هناك من الشافعية من يوافق الحنفية في أن الحكم يثبت في محله بالنص لا بالعلة[1]، ومع ذلك فهم يحرّمون قليل النبيذ وكثيره بخلاف الحنفية.

(١) سبق قبل أوراق ذكر أن للشافعية وجهين في هذه المسألة.

والوجه الثاني: هو أنه من الخطأ استخلاص قاعدة من قواعد الأصول لمذهب من المذاهب من خلال فرع أو أكثر من فروع الفقه، إلا أن تبلغ هذه الفروع من الكثرة والسلامة من النقد، بحيث يغلب على الظن أن المجتهد يسير في هذه الفروع على نمط واحد وقاعدة مطردة، وهذا ما لا يوجد هاهنا، حيث إن هذا الفرع -وهو حكم قليل النبيذ- الذي خُرّج على الخلاف فيما يثبت به حكم الأصل هل هو العلة أم النص؟ فضلاً عن كونه واحداً، فإنه لا يسلم من النقد بحيث يمكن حمل الخلاف فيه على محمل أو محامل أخر -سواء عند أبي حنيفة، رحمه الله، أو عند الجمهور- غير محمل الخلاف في أنه هل يثبت حكم الأصل بالنص أو العلة ؟.

فأما عند أبي حنيفة فيمكن أن يقال: إن حرمة قليل الخمر وكثيرها ثبتت عنده لعلتين وهما: الإسكار والنجاسة -وأبو حنيفة ممن يقول بنجاسة الخمر[1]- فإن انتفت علة الإسكار في قليل الخمر فقد بقيت علة النجاسة، وهي تستقل بتحريم القليل كالكثير تماماً، أما حرمة النبيذ فهي ثابتة، بعلة الإسكار فقط فيحرم الكثير دون القليل لخلو القليل من العلة المحرِّمة.

ويمكن أن يقال: إن هذا كله لم يكن دائراً في ذهن أبي حنيفة عندما حكم في النبيذ، بل الذي دفعه إلى مثل هذا الحكم هو تعارض الأخبار والآثار في هذه المسألة، كما يُلحظ ذلك من خلال الاطلاع على ما استدل به الحنفية والجمهور، كلٌّ على صحة مذهبه من أخبار وآثار، فرأى أبو حنيفة أن الجمع بين هذه الآثار وبين آية تحريم

(١) انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج١، ص ١٩٦ وعبد الله الموصلي الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، دار الأرقم، بيروت، ج١، ص٤٥،٤٦.

الخمر لا يكون إلا على هذا النحو، لا سيما أن بعض الآثار التي يذكرها الحنفية توضح أن بعض الصحابة قد شرب من قليل النبيذ الذي لا يسكر(١).

وأما عند الجمهور فيمكن أن يقال بأن مأخذهم في قولهم بحرمة قليل النبيذ يحتمل محلين:

الأول: -وهو الأغلب على الظن- النصوص مثل قوله ﷺ: ((**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام**))(٢) وقوله ((**ما أسكر كثيره فقليله حرام**))(٣)، وغير ذلك من النصوص.

والثاني: وجود علة محرِّمة في القليل من النبيذ غير الإسكار، وهي أن قليله يدعو إلى كثيره أو لأن القليل الذي لا يسكر لا ينضبط بل يختلف باختلاف الأشخاص فحسم فيه الباب، وهذه العلل تستقل بالتحريم والله أعلم.

فإذا تقرر ما سبق كله، فإنه لا يمكن الادعاء بأن الخلاف في حكم قليل النبيذ هو ثمرة من ثمار الخلاف في مسألة ثبوت الحكم في المحل هل هو بالعلة أو النص، لا سيما مع وجود ما ذُكر من احتمالات في محمل الخلاف في المسألة.

ومن ثَمَّ يعود الخلاف في ثبوت الحكم في المحل هل هو بالعلة أو النص إلى اللفظ فحسب كما قرره المحققون من أصوليي الشافعية كالغزالي والرازي

---

(١) انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٥، ص ٣٠٥ وما بعدها والجصاص، أحكام القرآن، ج٤، ص ١٢٢ وما بعدها.

(٢) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٢٠٠٣)

(٣) الترمذي، السنن، تحقيق أحمد شاكر، دار الفكر، بيروت١٤٠٨هـ، ج٤، ص٢٥٨، وقال حسن غريب. وأبو داود، السنن، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ج٣، ص٣٢٧.

والآمدي، ولا يُغبِّر على تقريرهم هذا ما أثاره السبكي والزركشي والأبياري من زوبعات مصطنعة سرعان ما انكشفت عن غير طائل.

ثانياً: استعراض المسألة في كتب أصوليي الحنفية:

أقدم من وجدته يذكر هذه المسألة من الحنفية أبو الحسن الكرخي[١]، المتوفى سنة ٣٤٠هـ، وذلك أثناء حديثه عن العلة القاصرة فقال، رحمه الله:

«الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه»[٢]، وهذه هي مسألة العلة القاصرة، ثم قال موضحاً ذلك ومعللاً له:

«وذلك أن الحرمة في الأشياء الستة التي في قول النبي ﷺ: الحنطة بالحنطة.. الخ[٣] ثابتة بعين النص لا بالمعنى وفي سائر المكيلات والموزونات بالمعنى وهو القدر مع الجنس»[٤]، ثم جاء من بعده تلميذه أبو بكر الجصاص، المتوفى سنة ٣٧٠هـ، مؤكداً ذلك بقوله:

«إن علة تحريم التفاضل في الأرز، أنه مكيل جنس، قياساً على البر، وليس هذا الحكم موجَبا في البر بهذه العلة؛ لأن البر إنما وجب فيه هذا الحكم بالنص لا بهذا المعنى، إذ كان دخوله تحت النص مغنياً عن تعليله لإيجاب حكمه،

---

(١) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي، انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد القاضي أبي حازم وأبي سعيد البردعي، يعد في طبقة عالية من أصحاب أبي حنيفة معدوداً من المجتهدين القادرين على حل المسائل التي لا نص فيها، له رسالة في الأصول وشرح الجامع الكبير والجامع الصغير و غيرها، أ.هـ، من مقدمة رسالته في الأصول.

(٢) أبو الحسن الكرخي، رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، دار ابن زيدون، بيروت، ص١٧١.

(٣) وهو حديث ربا الفضل المشهور: « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد » أخرجه مسلم من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٤) أبو الحسن الكرخي، رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، ص١٧٢.

وإنما اقتضبنا هذا الاعتلال للفرع الذي ليس بمنصوص عليه ألا ترى أنه لولا الفرع لكان ذكر هذا الاعتلال لغواً))(١).

والذي يظهر أن قضية ثبوت الحكم في المحل هل هو بالنص أو العلة ظلت -ومنذ نشوئها عند الحنفية- تُبحث كجزء من مسألة العلة القاصرة -كما هو واضح من صنيع الجصاص وشيخه الكرخي- إلى أن جاء أبو زيد الدبوسي، المتوفى سنة ٤٣٠هـ، فأفرد المسألة بالذكر واستدل لها وكان مما قال: ((الحكم في محل النص يثبت بالنص وفيما عداه من الفروع بالعلة)) واحتج لذلك قائلاً ((الحكم في محل النص ليس يخلو إما أن يكون ثابتاً بالنص أو بالعلة أو بهما، لا يجوز أن يقال ثبت بالعلة لأن العلة مظنونة فيكون حكمها مظنوناً والنص مقطوع به فكيف نضيف الحكم إلى أمر مظنون ونقطعه عن أمر مقطوع به، ولا يجوز أن يقال: ثبت بهما، فإن كون الحكم ثابتاً بالنص يقتضي أن يكون مقطوعاً به، وكونه ثابتاً بالعلة يقتضي أن يكون مظنوناً مقطوعاً به في حالة واحدة بالإضافة إلى شخص واحد، فدل على أنه يثبت بالنص قطعاً))(٢).

ولم يرتض أبو الفتح ابن برهان كلام الدبوسي هذا فقال عقب إيراده: ((وطريق الجواب عنه أن نقول: الحكم ثبت بطريق مقطوع به عندنا وهو النص، ولكن العلة هي التي دعت صاحب الشرع إلى الحكم بظنونه، فنحن نقطع على الحكم بقول الرسول ﷺ ونظن أن العلة هي الداعية لصاحب الشرع إلى الحكم، فالظن يرجع إلى غير ما رجع إليه القطع، بل هما أمران

---

(١) سميح أحمد خالد أسعد، تحقيق الجزء الثاني من الفصول في الأصول من أوله إلى نهاية باب القياس، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٠٣هـ، ج٣، ص ٨٩٥.

(٢) نقله عنه: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، تحقيق د. عبد الحميد أبو زنيد، ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٤هـ، ج٢، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

مختلفان، وذلك أننا نظن أنها المثبتة للحكم عند الله تعالى، فلا تناقض بينهما))[1].

وبعد أبي زيد جاء البزدوي، المتوفى سنة ٤٨٢هـ، فتابعه على مقالته[2]، وكذلك فعل السرخسي، المتوفى سنة ٤٩٠هـ[3].

وبعد هؤلاء برز توجه جديد لبعض الحنفية في هذه المسألة على يد علاء الدين السمرقندي الحنفي[4]، المتوفى سنة ٥٣٩هـ، وهو أحد من أخذ عن البزدوي، حيث رجح أن الحكم في محله يثبت بالعلة لا بالنص على النقيض مما قرره من سبق من الحنفية، والمثير في الأمر ان السمرقندي لم يذكر أن ثبوت الحكم في المحل بالعلة مذهباً له فحسب، بل نسبه إلى مشايخ سمرقند كلهم وعلى رأسهم الإمام أبي منصور الماتُريدي، رحمه الله[5].

فقال، رحمه الله: ((من شرائط صحة القياس أن يكون الحكم في المنصوص عليه ثابتاً بالوصف الذي جُعل علة حتى يثبت مثل ذلك الحكم في غير المنصوص عليه لوجود مثل ذلك المعنى، أما متى لم يكن الحكم في الأصل ثابتاً بالعلة فكيف يثبت في الفرع بمثله وهذا على قول مشايخ سمرقند، وهو قول الإمام الأجل أبي منصور الماتريدي، رحمه الله، وهو قول الشافعي، رحمه الله.

---

(١) ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ج٢، ص٢٧٥.

(٢) انظر: البزدوي، أصول البزدوي، ج٣، ص٣١٦.

(٣) السرخسي، أصول السرخسي، ج٢، ص ١٦٠.

(٤) هو محمد بن أحمد السمرقندي أبو منصور، فقيه حنفي من أهل سمرقند من كتبه المشهورة ((تحفة الفقهاء)) في فروع الحنفية، انظر: الزركلي، الأعلام، ج٥، ص٣١٨.

(٥) هو محمد بن محمد بن محمود من أئمة علم الكلام نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند، من كتبه: التوحيد، ومآخذ الشرائع في أصول الفقه توفي سنة ٣٣٣هـ، انظر: الزركلي، الأعلام ج٧، ص١٩.

وقال مشايخ العراق: هذا ليس بشرط، والحكم في النص لا يثبت بالعلة بل بعين النص، ولكن الوصف في الأصل جُعل علماً على كونه علة للحكم في الفرع»[1]، وأفاض بعد ذلك في الاستدلال لقوله والرد على أقوال المخالفين[2].

وبعد ذلك، وفي القرن الثامن الهجري، ظهر شرح عبد العزيز البخاري، المتوفى سنة ٧٣٠هـ، على أصول البزدوي فتعرض للمسألة ونصر قول مشايخ العراق بأن الحكم في المحل يثبت بالنص لا بالعلة[3].

أما صدر الشريعة، المتوفى سنة ٧٤٧هـ، فقد ذكر في «متن التنقيح» أن الحكم في الأصل ثابت بالنص لكنه - على خلاف عادته في مثل هذه المواضع - لم يتعرض لتفصيل القول في ذلك في شرحه المسمى بالتوضيح[4].

وفي القرن التاسع الهجري ظهر الإمام المحقق الكمال بن الهمام، المتوفى سنة ٨٦١هـ، ليكون -والله أعلم- أول من تنبه من الحنفية لحقيقة الخلاف في هذه المسألة وذلك أنه عائد إلى اللفظ لا إلى المعنى فقال: «والخلاف في كونه [أي حكم الأصل] ثابتاً بالعلة عند الشافعية وبالنص عند الحنفية لفظي، فمراد الشافعية [بثبوت الحكم بالعلة] أنها الباعثة عليه ومراد الحنفية [بثبوت الحكم بالنص] أنه المعرف [له]»[5].

---

(١) السمرقندي، الميزان، ص ٦٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٣٦ - ٦٤٠.

(٣) انظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج٣، ص ٣١٦.

(٤) صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، شرح التوضيح على التنقيح، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٦٦.

(٥) ابن الهمام، التحرير، ج٣، ص٢٩٥.

وبعد ابن الهمام جاء صاحب مسلم الثبوت محب الله بن عبد الشكور، المتوفى سنة ١١١٩هـ، فسار سير ابن الهمام وقرر كذلك بأن الخلاف في المسألة لفظي لا معنوي[١].

وهكذا انتهت هذه المسألة عند الحنفية إلى الوفاق لا الخلاف، لكن انتهاءها إلى هذا الوضع كان متأخراً بالقياس إلى الوقت الذي انتهت فيه عند المحققين من الشافعية.

(١) محب الله بن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ومعه شرحه فواتح الرحموت، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٢٩٣.

المبحث الثاني

التعريف بعملية ((تأثير تعليل النص على دلالته))

وسيكون ذلك في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأثر الذي يلقيه تعليل النص على دلالته

المطلب الثاني: سبب وكيفية تأثير تعليل النص على دلالته

المطلب الثالث: مجال تأثير تعليل النص على دلالته

المطلب الأول
الأثر الذي يلقيه تعليل النص على دلالته

وهذا الأثر يتلخص -ببساطة- في إفضاء التعليل:

إما إلى تأكيد المعنى الظاهر للنص وتقويته.

وإما إلى توهينه وصرف النص من الدلالة عليه إلى الدلالة على المعنى المؤول.

هذا إذا كان للنص معنيان ظاهرٌ ومؤول، أما إذا لم يكن له ذلك بأن كان مجملاً -مشتركاً- فأثر التعليل هاهنا هو في الإفضاء إلى ترجيح أحد معنييه على الآخر.

وعليه فأثر التعليل على النص ثلاثة أنواع:

أحدها: تقوية المعنى الظاهر.

والثاني: تقوية المعنى المؤول.

والثالث: ترجيح أحد معاني المشترك.

وفيما يلي ثلاثة أمثلة لتوضيح هذه الأنواع:

المثال الأول: أثر التعليل في تقوية المعنى الظاهر:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ لَكُمۡ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيۡرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنۡ إِذَا دُعِيتُمۡ فَٱدۡخُلُواْ فَإِذَا طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسۡتَـٔۡنِسِينَ لِحَدِيثٍۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ يُؤۡذِي ٱلنَّبِيَّ فَيَسۡتَحۡيِۦ مِنكُمۡۖ وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾ الآية [الأحزاب:٥٣].

النهي الوارد في هذه الآية ظاهر في التحريم، لكنه -بمقتضى تردد صيغة النهي بين طلب الكف الجازم وغير الجازم- محتمل لأن يراد به الكراهة.

ولكن، لما ثبت تعليل النهي بكون الفعل المنهي عنه كان يؤذي النبي ﷺ، تعين المعنى الظاهر من النص، وهو التحريم، وانتفى أو على الأقل ضَعُف جداً المعنى المؤول من النص، وهو الكراهة، وذلك لأن ايذاء النبي ﷺ محرم قطعاً قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [الأحزاب:٥٧]، والفعل إنما نهي عنه لأجل الإيذاء، فيحرم هذا الفعل بناء على ذلك قطعاً، فهذا هو مثال تقوية التعليل لظاهر النص حتى يزداد ظهوراً.

المثال الثاني: أثر التعليل في تقوية المعنى المؤول:

ذهب الإمام الشافعي، رحمه الله تعالى، إلى كون لمس النساء ناقضاً للوضوء استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ [المائدة:٦].

والعلة في كون لمسهن ناقضاً للوضوء -كما رآها الشافعي- هي كون النساء ((مظنة للشهوة)).

ومقتضى هذه العلة أن لا يجب الوضوء من لمس النساء اللاتي لسن مظنة للشهوة كالمحارم وكالصغار اللاتي لا يشتهين عادة وهذا بالفعل ما ذهب إليه الإمام الشافعي، رحمه الله، في الراجح من قوليه، وهو بهذا يكون قد خصص عموم لفظ ((النساء)) الوارد في الآية بما استنبطه منها من علة(١).

---

(١) انظر: الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، ج١، ص٣٤، وسيشار له: الشربيني، مغني المحتاج.

وخالف الإمامان مالك وأحمد رحمهما الله الإمامَ الشافعي في هذا الاجتهاد وذلك بأن رأيا -لأدلة وقفا عليها- أن العلة في كون لمس النساء ناقضاً للوضوء هي ((ذات الشهوة)) لا ((مظنتها))، وبالبناء على هذا التعليل قيّدا مطلق ((اللمس)) الوارد في الآية بالشهوة فلم يوجبا الوضوء إلا من لمس بشهوة[1].

فالشافعي، رحمه الله، صرف العام عن عمومه بالتعليل فصار خاصاً، ومالك وأحمد رحمهما الله صرفا المطلق عن إطلاقه بالتعليل فصار مقيداً، والخاص والمقيد معنيان مؤولان لا يصار إليهما إلا بقرينة مقوية وهو ما حدث هاهنا بقرينة التعليل.

فهذا هو مثال تقوية التعليل لمؤول النص حتى يغلب على الظن فهمه منه.

المثال الثالث: أثر التعليل في ترجيح أحد معاني المشترك:

قال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨].

واختلف العلماء في المراد بالقرء نظراً للاشتراك في هذه اللفظة بين الطهر والحيض.

فذهب الشافعية إلى أن المراد بالقرء في هذه الآية هو الطهر ورجحوا هذا المعنى بقرائن ذكروها[2].

وذهب الحنفية إلى أن المراد به الحيض ورجحوا هذا المعنى بقرائن ذكروها أيضاً، ومن بين هذه القرائن قرينة التعليل، وذلك لأن العلة الأساس في تشريع

---

(١) انظر: أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، دار الفكر، بيروت، ج١، ص٥١. وابن قدامة المقدسي، المغني على مختصر الخرقي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ، ج١، ص١٥٣، وسيشار له ابن قدامة، المغني.

(٢) انظر: الشربيني، مغني المحتاج، ج٣، ص ٣٨٥.

العدة إنما هي معرفة براءة الرحم من الحمل، ومعرفة براءة الرحم إنما تكون بالحيض لا بالطهر، فيكون على ذلك المراد بالقرء هو الحيض لا الطهر[1].

قال ابن رشد وهو بصدد ذكر أدلة الحنفية على ما ذهبو إليه ((وأقوى ما تمسك به الفريق الثاني [يعني الحنفية ومن قال بقولهم] أن العدة إنما شرعت لبراءة الرحم، وبراءتها إنما تكون بالحيض لا بالأطهار، ولذلك كان عدة من ارتفع عنها الحيض بالأيام، فالحيض هو سبب العدة بالأقراء، فوجب أن تكون الأقراء هي الحيض))[2].

فهذا هو مثال ترجيح التعليل لأحد ألفاظ المشترك.

المطلب الثاني
سبب وكيفية تأثير تعليل النص على دلالته

مما سلف ذكره في المطلب السابق أن للتعليل على النص -القابل للتأويل- أثرين:

١- إما تقوية ظاهر النص.

٢- وإما توهين هذا الظاهر وبالتالي تقوية المعنى المؤول.

ومما يجدر قوله هاهنا: إن هذين الأثرين إنما ينتجان عن التمازج والتفاعل بين مقتضى العلة بطردها أو عكسها من جهة وبين مقتضى النص بظاهره ومؤوله من جهة أخرى.

---

(١) انظر: ابن الهمام، كمال الدين السيواسي الحنفي، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ج٤، ص٣٠٨ وسيشار له: ابن الهمام: شرح فتح القدير.

(٢) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، ج٢، ص٦٨ وسيشار له: ابن رشد، بداية المجتهد.

فالأثر الأول -وهو تقوي ظاهر النص- ينتج عن توافق ظاهر النص مع مقتضى العلة سواء بطردها أو عكسها.

أو بعبارة أخرى ينتج عن تعارض مؤول النص مع مقتضى العلة -بطردها أو عكسها- فيزداد بهذا التعارض مؤول النص وهناً على وهن، ليزداد -في الوقت نفسه- ظاهر النص قوة على قوة.

والأثر الثاني -وهو تقوي مؤول النص- ينتج عن توافق مؤول النص مع مقتضى العلة سواء بطردها أو عكسها.

أو بعبارة أخرى ينتج عن تعارض ظاهر النص مع مقتضى العلة -بطردها أو عكسها- فيَهِنُ بهذا التعارض ظاهر النص، ليتقوى -في الوقت نفسه- مؤول النص.

فالتوافق والتعارض بين مقتضى النص والعلة هما إذن سبب تأثير تعليل النص على دلالته.

وفهم كيفية هذا التأثير تكمن في فهم طبيعة المقتضيات التي تسبب هذا التأثير بتفاعلها مع بعضها البعض، وذلك: أنها ظنون، والظنون من شأنها أن تتوافق أو تتعارض فإذا توافق ظنان تولد من مجموعهما ظنٌّ واحد قوي، وإذا تعارضا طغى الأقوى منهما على الأضعف.

فالحال على ذلك إذن: أن ظاهر النص قد يقتضي حكماً ما في محل ما، والعلة -بطردها- قد تقتضي ذات الحكم في ذات المحل، فيتأكد في ذهن المجتهد قصد الشارع إلى المعنى الظاهر من النص، وقد تقتضي العلة -بعكسها- نفي هذا الحكم عن ذات المحل، ويوافقها على ذلك مقتضى المعنى المؤول للنص، فيترجح في ذهن المجتهد قصد الشارع إلى هذا المعنى من النص دون المعنى الظاهر.

ويمكن توضيح ذلك بالمثال التالي:

روى أبو هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: ((**إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وَضوئه، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده**))[1].

هذا الحديث يشتمل على أمر بغسل اليد عند الاستيقاظ من النوم، ويشتمل كذلك على ذكر علة هذا الأمر، قال البيضاوي في قوله ﷺ: ((**فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده**)): ((فيه إيماء إلى أن الباعث على الأمر بذلك احتمال النجاسة، لأن الشارع إذا ذكر حكماً وعقّبه بعلة دل على أن ثبوت الحكم كان لأجلها))[2].

هذا وللعلماء اجتهادات في نص هذا الحديث الشريف نتجت عن التوافق والتعارض بين مقتضيات كل من النص والعلة.

ويمكن تصنيف هذه الاجتهادات بحسب طبيعة المقتضيات المسببة لها ضمن أربعة أنواع:

النوع الأول: الاجتهاد الذي نتج عن توافق مقتضى اطراد العلة مع مقتضى مؤول النص.

النوع الثاني: الاجتهاد الذي نتج عن توافق مقتضى اطراد العلة مع مقتضى ظاهر النص.

النوع الثالث: الاجتهاد الذي نتج عن توافق مقتضى انعكاس العلة مع مقتضى مؤول النص.

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٦٢).

(٢) نقله عنه ابن حجر، فتح الباري، ج١، ص٣١٨. وليس هو في المنهاج.

النوع الرابع: الاجتهاد الذي نتج عن توافق مقتضى انعكاس العلة مع مقتضى ظاهر النص.

النوع الأول: الاجتهاد الذي نتج عن توافق مقتضى اطراد العلة مع مقتضى مؤول النص:-

ويمكن إجراؤه في موضعين كما يلي:

أولاً: ظاهر الأمر «**فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه**» يقتضي وجوب الغسل قبل الإدخال.

ومؤول هذا الأمر - بحكم دلالة صيغة الأمر - يقتضي ندب الغسل قبل الإدخال.

أما مقتضى اطراد العلة فهو كذلك يقتضي ندب الغسل لا وجوبه، وذلك لأن علة غسل اليدين قبل الإدخال -كما دلّ عليها النص- هي الشك في نجاستها، والشك -كما دلت عليه الأدلة- لا يرفع اليقين السابق، لذلك لم يقل العلماء بوجوب إزالة الشك إذا ما حصل، وإنما قالوا بندب ذلك احتياطاً[1].

إذن فقد تعاضد مقتضى مؤول النص مع مقتضى اطراد العلة، ولذا ذهب الجمهور من العلماء إلى القول بندب غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم خلافاً لظاهر النص، قال الحافظ، رحمه الله: «القرينة الصارفة للأمر عن الوجوب عند الجمهور: التعليل بأمر يقتضي الشك، لأن الشك لا يقتضي وجوباً في هذا الحكم استصحاباً لأصل الطهارة»[2].

---

(١) انظر: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، ص٥١.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج١، ص٣١٧.

ثانياً: ظاهر الشرط ((**إذا استيقظ أحدكم من نومه**)) يقتضي بمفهومه المخالف عدم استحباب غسل اليدين في غير ((الاستيقاظ من النوم)) من الحالات، ومقتضى اطراد العلة أن يعم حكم الاستحباب كافة الحال أو الحالات التي يتحقق فيها الشك بنجاسة اليد.

وعلى ذلك يدخل في حكم النص: الإفاقة من الإغماء، ومن السكر، ومن الجنون، وكذلك أي حال حصل فيها الشك بنجاسة اليد لأي سبب من الأسباب، قال النووي، رحمه الله: ((مذهبنا ومذهب المحققين أن هذا الحكم ليس مخصوصاً بالقيام من النوم، بل المعتبر الشك في نجاسة اليد، فمتى شك في نجاستها كُره له غمسها في الإناء))(١)

النوع الثاني: الاجتهاد الذي نتج عن توافق مقتضى اطراد العلة مع مقتضى ظاهر النص:

وإجراؤه كالتالي:

قوله ﷺ: ((**إذا استيقظ أحدكم من نومه**)) يعم بظاهره نوم الليل ونوم النهار، وقد رأى الإمام أحمد، رحمه الله، تخصيص هذا العموم بنوم الليل دون نوم النهار، وحجته على هذا التخصيص قرينة لفظية وردت في الحديث وهي قوله ﷺ ((**أين باتت يده**)) حيث إن لفظ ((بات)) لا يستخدم لغة إلا في نوم الليل ولا يستخدم في نوم النهار، فدلّ هذا على أن المقصود في الحديث هو نوم الليل خاصة لا عموم النوم كما هو ظاهر اللفظ(٢)، لكن جمهور العلماء

---

(١) النووي: يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط١، دار المعرفة بيروت، ١٤١٤هـ، ج٣،ص١٧١. وسيشار له: النووي: شرح صحيح مسلم.

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني، ج١، ص٩٢. والشوكاني، نيل الأوطار، ج١، ص٦٣.

خالفوا أحمد في هذا التخصيص، وإن دعمته القرينة اللفظية، مستندين في مخالفتهم هذه إلى مقتضى العلة، إذ لا فرق في حصول الشك بنجاسة اليد بين نوم الليل ونوم النهار[(١)]، وبناء على ذلك فقد تقوى عموم النص -وهو الظاهر منه- بمقتضى العلة فامتنع عن التخصيص.

النوع الثالث: الاجتهاد الذي نتج عن توافق مقتضى انعكاس العلة مع مقتضى مؤول النص:

وإجراؤه كالتالي:

قوله ﷺ: ((**إذا استيقظ أحدكم من نومه**)) عام في كل من يقوم من النوم من المكلفين فهذا هو الظاهر من النص، وانعكاس العلة يعارض هذا الظاهر، إذ هو يقتضي عدم وجوب أو استحباب غسل اليدين لمن قام من نومه متأكداً من طهارة يديه كمن وضعهما في قفازين مثلاً قبل أن ينام[(٢)]، فيُخَصُّ عموم النص بمقتضى انعكاس العلة هذا، ويَخرُج عن حكم النص كل من لم تتحقق فيه علة الشك بنجاسة يده لأي سبب من الأسباب وإن صدق عليه أنه استيقظ من نومه، فهذا هو تخصيص -تأويل- النص بالتعليل.

النوع الرابع: الاجتهاد الذي نتج عن توافق مقتضى انعكاس العلة مع مقتضى ظاهر النص:

وإجراؤه كالتالي:

---

(١) انظر: ابن قدامة، المغني، ج١، ص٩٢. والشوكاني، نيل الأوطار، ج١، ص٦٣.

(٢) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج١، ص ٣١٧.

ظاهر الحديث يقتضي إخراج النبي ﷺ عن حكم النص، وذلك لأن قوله ﷺ: ((**إذا استيقظ أحدكم**)) صريح في إضافة الحكم إلى المخاطَبين ولا يدخل فيه المخاطِب -وهو هو ﷺ- إلا بدليل.

والعلة بانعكاسها توافق الظاهر إذ هي تقتضي خروج النبي ﷺ عن حكم الحديث لأنه ﷺ ليس هو ممن ((لا يدري أين باتت يده)) إذا نام؛ لما ورد أنه ﷺ كانت تنام عيناه ولا ينام قلبه[1].

جملة القول في هذا المطلب:

تعليل النص يعمل عمل ((القرينة)) المبيِّنة لمراد الشارع من النص، فإذا كان النص عاماً فإما أن تؤكد هذا العموم وإما أن تخصصه، وإذا كان مطلقاً فإما أن تؤكد هذا الإطلاق وإما أن تقيده، وإذا كان حقيقة فإما أن تؤكدها وإما أن تصرف النص عنها إلى المجاز، وإذا كان له مفهوم مخالف فإما أن تؤكد هذا المفهوم وإما أن تبطله.

وهكذا كل ظاهر للنص إما أن يؤكده التعليل وإما أن يصرف النص من الدلالة عليه إلى الدلالة على المعنى المؤول بغض النظر عن نوع التأويل ما دام احتماله قائماً.

والسبب في امتلاك التعليل هذه القوة في التبيين: هي كون التعليل يحدث ظناً دالاً على مراد الشارع من النص، فإذا اجتمع هذا الظن مع الظن الذي يحدثه ظاهر النص قواه، وإذا عارضه -وكان أقوى منه- صرفه إلى المعنى المؤول.

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٣٥٦٩).

المطلب الثالث
مجال تأثير تعليل النص على دلالته

يمكن -بشيء من التجوز- تشبيه النص الشرعي القابل للتأويل برسالة أراد مرسلها منها الدلالة على أمر ما، لكنه -لغرض يريده- كتب ما أراد الدلالة عليه بحبر سرّي أو خفي، ثم كتب فوقه كلاما لا يقصد مدلولة بحبر عادي أو ظاهر.

فمقتضى المكتوب بالحبر الخفي هو مؤول النص، ومقتضى المكتوب بالحبر الظاهر هو ظاهر النص.

وموقع التعليل من هذا التشبيه هو تلك النار الهادئة التي إذا قربت إليها الرسالة برز مراد المرسل منها على التحقيق، وذلك أن التعليل يكشف عن المعنى المؤول للنص بعد أن كان خفياً ليبطل العمل بظاهر النص مع أنه كان واضحاً، كل ذلك سعياً وراء تحقيق مراد الشارع من النص بالتحديد.

وعليه، فعمل التعليل في النص هو عمل توضيحيٌّ كشفيٌّ عن المراد منه، وليس هو تغييراً أو نسخاً أو إبطالاً للنص، وذلك لأن النص لم يُلغَ بالتعليل بل بقي دالاً على معنى من معانيه يحتمله لغة، وهذا ليس هو شأن التعليل فقط، وإنما هو شأن القرائن كلها، ولم يقل أحد بأن صرف النص عن معناه الظاهر إلى المعنى المؤول لقرينة من القرائن هو تغيير أو إبطال أو نسخ له، وإنما هو تبيين لمراد الشارع منه.

نعم ، هو إبطال لظاهر النص، لكن هذا شيء وإبطال النص بالكلية شيء آخر، والفرق بينهما كالفرق بين تقريب الرسالة إلى نار هادئة لِيَظهر بذلك أن المراد بها هو ما دل عليه مكتوبُها الخفي دون ما دل عليه مكتوبها الظاهر وبين حرق هذه الرسالة بمكتوبيْها، الخفي والظاهر معاً.

فالحال الأولى هي حال المؤوِّل للنص بالتعليل أو بغيره من القرائن، والحال الثانية هي حال المبطِل للنص والناسخ له حتى لا تبقى له دلالة أصلاً لا ظاهرة ولا مؤولة.

فإذا تقرر هذا، وما سبق، فعلى ضوئه يمكن تحديد مجال تأثير تعليل النص على دلالته بأنه مهما كانت دلالة النص ظنية تقبل مزيداً من التوضيح أمكن تأثير التعليل عليها وإلا، بأن كانت قطعية، فإنه لا يتطرق إليها تأثير التعليل بحال، وذلك لأن الدلالة القطعية قد بلغت الغاية في الوضوح بحيث لا يمكن بشيء من الأشياء الزيادة من وضوحها في الدلالة على المراد منها، فإذا ما حصل وازدادت وضوحاً بقرينة من القرائن دلّ هذا على أنها لم تكن قطعية في دلالتها، لأن المقطوع لا يزيده الظن شيئاً، وإنما الذي يزداد بالظن المظنون فقط.

فمجال تأثير التعليل على النص -إذن- هو الدلالات الظنية أو المقتضى الظني له فحسب، أما الدلالات القطعية أو المقتضى القطعي لنص من النصوص فهو عن تأثير التعليل بمعزل.

المبحث الثالث

البعد الاجتهادي لمسألة ((تأثير تعليل النص على دلالته))

وهو في مطلبين:

المطلب الأول: كيفية نظر المجتهد إلى النص الشرعي بناءً على القول بتأثير تعليل النص على دلالته

المطلب الثاني: الثمرة الأصولية المترتبة على القول بتأثير تعليل النص على دلالته

المطلب الأول
كيفية نظر المجتهد إلي النص الشرعي
بناءً على القول بتأثير تعليل النص على دلالته

عندما ينظر المجتهد في النص الشرعي القابل للتأويل ليستنبط منه حكماً من الأحكام، فإن نظره يدور بين ثلاثة أقطاب لهذا النص

القطب الأول: المعنى الظاهر للنص، وهو الراجح الذي تقتضيه ألفاظ النص بوضعها اللغوي، كدلالة العام على العموم أو المطلق على الإطلاق أو الخاص على الحقيقة.

القطب الثاني: علة النص، سواء أكانت منصوصة أو اجتُهد في استنباطها.

القطب الثالث: المعنى المؤول للنص، وهو المرجوح الذي يحتمل أن تقتضيه ألفاظ النص بوضعها اللغوي كدلالة العام على الخاص أو المطلق على المقيد أو الخاص على المجاز.

فإذا نظر المجتهد نظر متفحص في هذه الأقطاب الثلاثة فإنه يتحصل على جملة من الظنون لا يتسنى له استنباط الحكم منها إلا بعد أن يجمع بين هذه الظنون ويوفق بينها بحيث يخرج بعد ذلك بظن غالب على حكم من الأحكام.

وهذه الظنون هي:

الظن الأول: ظن المعنى الظاهر، ومقتضى هذا الظن إجراء الحكم على وفقه، فإن كان عاماً عُمّم الحكم، وإن كان مطلقاً أُطلق وإن كان لفظاً حقيقياً فهو المراد دون المجاز.

وهذا الظن من اسمه ظاهر، أي قوي، لذلك فهو أول ظن يقع اعتبار المجتهد له.

الظن الثاني: ظن العلة، ومقتضى هذا الظن أن يثبت الحكم في جميع المحال التي تتحقق فيها العلة، وأن ينتفي عن جميع المحال التي لا تتحقق فيها.

وهذا الظن في القوة على درجات، وهو ثاني ظن يقع اعتبار المجتهد له، فإن انسجم واتفق هذا الظن مع ظن المعنى الظاهر في الدلالة على حكم ما قضى المجتهد بهذا الحكم واكتفى بذلك وإلا اضطر إلى النظر إلى:

الظن الثالث: وهو ظن المعنى المؤول، ومقتضى هذا الظن إجراء الحكم على وفقه، فإذا كان خاصاً خُصّص الحكم وإن كان ظاهر النص العموم، وإذا كان مقيداً قُيّد الحكم وإن كان ظاهر النص الإطلاق وإذا كان مجازاً فهو المراد دون المعنى الحقيقي.

وهذا الظن -من حيث الأصل- ضعيف ولذا فهو آخر ما يقع اعتبار المجتهد له.

هذه هي الظنون الثلاثة التي تتحصل لدى المجتهد عند نظره في نص شرعي قابل للتأويل.

فأما ظن المعنى الظاهر، وظن المعنى المؤول فهما ظنان متعاكسان متضادان إذا قوي أحدهما ضعف الآخر وإذا ضعف أحدهما قوي الآخر.

وأما ظن العلة فله مع ظنّي المعنى الظاهر والمؤول حالات ثلاث:

الأولى: أن لا يؤثر على كل من الظنين، وذلك كإذا لم تعرف علة النص بأن لم يوقف عليها بمسلك صحيح وفي هذه الحالة يحكم المجتهد بما يقتضية ظاهر النص لأنه هو الظن الأقوى.

الثانية: أن يزيد في قوة المعنى الظاهر بأن يتفق مقتضى العلة مع مقتضى ظاهر النص، وفي هذه الحالة أيضاً يحكم المجتهد - ولكن بمزيد من الثقة - بما يقتضيه ظاهر النص.

الثالثة: أن يزيد في قوة المعنى المؤول بأن يتفق مقتضى العلة مع مقتضى المعنى المؤول للنص، وهذا بالضرورة يقتضي تعارض مقتضى العلة مع مقتضى ظاهر النص، لأن المعنى المؤول والمعنى الظاهر متضادان فموافقة أحدهما تعني بالضرورة مضادة الآخر.

وهذه الحالة يتفرع عنها بحسب التقسيم المنطقي ثلاث حالات:

الأولى: أن يتقوى كل من ظن العلة وظن المعنى المؤول حتى يصيرا بمجموعهما أقوى من ظن المعنى الظاهر، وفي هذه الحالة يحكم المجتهد بمقتضى المعنى المؤول للنص.

الثانية: أن يتقوى كل من ظن العلة وظن المعنى المؤول ولكن بحيث يظل -في نظر المجتهد- ظن المعنى الظاهر أقوى من مجموعهما وفي هذه الحالة يحكم المجتهد بمقتضى المعنى الظاهر.

الثالثة: أن يتقوى كل من ظن العلة وظن المعنى المؤول بحيث يساويان ظن المعنى الظاهر وفي هذه الحالة: إما أن يقال بالتوقف وطلب الدليل من خارج، وإما أن يقال: نحكم بالظاهر لأنه هو المتبادر.

المطلب الثاني
الثمرة الأصولية المترتبة على القول بتأثير تعليل النص على دلالته

سبق القول بأن التعليل: إما أن يقوي المعنى الظاهر وإما أن يقوي المعنى المؤول، فإذا كان النص مشتركاً فهو قد يرجح أحد معانيه على الآخر.

فإذا قوى التعليل المعنى الظاهر للنص فلذلك **فائدتان:**

الأولى: عصمة الظاهر من التأويل لاسيما إذا أفضى التعليل إلى جعل الظاهر «نصا» أي قاطعاً في الدلالة على معناه.

الثانية: عند تعارض ظاهرين أحدهما تأيد بالتعليل والآخر لم يتأيد يقدم الذي تأيد بالتعليل على الآخر.

وقريب في الدلالة على هذا قول إمام الحرمين في كتاب الترجيحات من البرهان: «إذا تعارض ظاهران وفي أحدهما ما يقتضي التعليل في صيغة التعميم فهو مرجّح على العام الذي عارضه وليس فيه اقتضاء التعليل والسبب فيه أن التعليل في صيغة العموم من أقوى الدلالات على ظهور قصد التعميم حتى ذهب ذاهبون إلى أنه نص ممتنع تخصيصه، فإن قُدِّر نصاً فلا شك في تقديمه على الظاهر المعرض للتأويل»(١).

وإذا قوى التعليل المعنى المؤول للنص أو رجَّح أحد معاني المشترك ففائدة ذلك عظيمة، وهي تكمن في الكشف عن مراد الشارع من النص وبالتالي تحديد الحكم الشرعي الملائم لإرادة الشارع هذه، وفي ذلك أمان من الخطأ في تقرير الأحكام الشرعية وأمان من الخطأ في اتباع ظاهر النص مع أنه ليس بمراد قال ابن برهان، رحمه الله، في شأن «التأويل» «هو أنفع كتب الأصول وأجلها»(٢).

---

(١) إمام الحرمين، البرهان، ج٢، ص٧٧٧.

(٢) نقله عنه الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص٤٣٦.

الفصل الثاني

أثر تعليل النص على دلالته في اجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم

وهو في مبحثين:

المبحث الأول :

«أثر تعليل النص على دلالته» في اجتهادات الصحابة إبان العهد النبوي

المبحث الثاني :

«أثر تعليل النص على دلالته» في اجتهادات الصحابة بعد العهد النبوي.

المبحث الأول

«أثر تعليل النص على دلالته»

في اجتهادات الصحابة إبان العهد النبوي

تكتسب اجتهادات الصحابة إبان العهد النبوي مزية كبيرة على غيرها من الاجتهادات، وذلك لأنها فضلاً عن كونها اجتهادات صدرت عن خير القرون علماً وورعاً وذكاءً فإنها لقيت إجازة الشرع لها متمثلة في إقرار النبي ﷺ أصحابه على فعلها من حيث مبدأ الاجتهاد في حضرته ﷺ أولاً ومن حيث طريقة هذا الاجتهاد ونتيجته ثانياً.

وبناءً على هذا يمكن القول بأن ما سيرد فيما يلي من الأمثلة على اجتهادات الصحابة المبنية على تأثير تعليل النص على دلالته - يُعد بحق أحد أعظم الأسس التي يستند إليها القول بتعليل الأحكام بشكل عام، وبتأثير تعليل النص على دلالته بشكل خاص.

المثال الأول: حديث الصلاة في بني قريظة:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلّي لم يُرد منا ذلك فذُكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم».(١)

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٤١١٦).

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: ((قال السهيلي[1] وغيره: في هذا الحديث من الفقه أنه لا يعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية ولا على من استنبط من النص معنى يخصصه))[2].

وقال ابن القيم رحمه الله: ((وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق، وقال لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس))[3].

حاصل اجتهاد الصحابة الذي صلوا في الطريق أنه تخصيص لعموم النص بالعلة، وذلك أن قوله ﷺ: ((**لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة**)) نهي يعم جميع المخاطبين به في جميع الأحوال، سواء خِيف فوات وقت الصلاة أم لا، ولكن بعد أن وقف الصحابة على علة هذا النهي خصصوا بها هذا العموم فأخرجوا منه حالة ما إذا خشي فوات الوقت، فكأن النهي بعد فهم العلة صار كالتالي: لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة إلا أن يخشى فوات الوقت.

---

(١) السهيلي : أظنه عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي الشافعي، عالم باللغة والسير ولد في مالقه وعمي وعمره ١٧ سنة، ونبغ فاتصل خبره بصاحب مراكش فطلبه وأقام عنده إلى ان توفي سنة ٥٨٣هـ، من أشهر مصنفاته ((الروض الأنف)) شرح سيرة ابن هشام، انظر: الزركلي الأعلام، ج٣، ص٣١٣.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٧، ص٤٧٣.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل،بيروت، ج١، ص٢٠٣، وسيشار إليه فيما يلي بـ ابن القيم: إعلام الموقعين.

ومن ثم أقر النبي ﷺ أصحابه على هذا الاجتهاد فكان دليلاً على جواز أن يستنبط من النص معنى يخصصه كما قاله السهيلي رحمه ا لله.

لكن بقي هاهنا إشكال، وهو أن هذا الحديث وإن كان دالاً على مشروعية اتباع العلل والمعاني وإن خالفت ظاهر اللفظ، فإنه دال في الوقت نفسه على مشروعية اتباع الظاهر وإن عارضته العلة وقد سبق بيان أن المجتهد حين نظره إلى النص ينبغي أن لا يُغفل الظن الحاصل من العلة ويقتصر على الظاهر فحسب[1] لاسيما إذا كانت العلة واضحة وجلية كما هو الشأن في هذا الحديث.

فهل في هذا الحديث دليل على جواز اتباع الظاهر بإطلاق كما يفعله الظاهرية؟

والجواب على هذا الإشكال هو أنه قد سبق أيضاً بيان أن ظاهر النص وإن كان لا يتبع بإطلاق إلا إنه يتبع في حالات وهي:

١- إذا توافق مقتضاه مع مقتضى العلة.

٢- إذا تعارض مقتضاه مع مقتضى العلة وكان مقتضاه أقوى من مقتضى العلة.

٣- إذا تعارض مقتضاه مع مقتضى العلة وكان مقتضاه مساوياً لمقتضى العلة.

٤- إذا خفيت علة النص ولم يمكن الوقوف عليها.

ويترك الظاهر بسبب التعليل في حالة واحدة فقط وهي: إذا تعارض مقتضاه مع مقتضى العلة وكان الظن الحاصل من العلة أقوى من الظن الحاصل من ظاهر اللفظ مع احتمال اللفظ للتأويل.[2]

---

(١) انظر: الفصل الأول، المبحث الثالث، المطلب الأول.

(٢) انظر: الفصل الأول، المبحث الثالث، المطلب الأول.

وبناءً على هذا التفصيل يمكن تخريج اجتهاد الصحابة الذين أخروا الصلاة -كما هو في الواقع- ليكون مندرجاً ضمن الحالات التي يتبع فيها الظاهر، وذلك بأن يقال:

إن الصحابة المؤخرين للصلاة إذ اتبعوا الظاهر فإنهم ظنوه مقصوداً للشارع، وتأيد ظنهم هذا بأن النبي ﷺ يعلم الطريق إلى بني قريظة وقدْرَ ما يستغرق قطعُها من الوقت، ومستبعدٌ أن يغيب عن خاطره ﷺ أنه سيفوتهم وقت العصر، فلو كان مقصوده أن يصلوا في الطريق لنبَّه على ذلك واستدرك قائلاً : لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة إلا أن يخشى فوات الوقت، وعليه فالظن بأن الظاهر مقصود للشارع كان عند هؤلاء الصحابة أقوى من ظن العلة وبناءً على ذلك ساروا وراءه.

فسيرهم هذا وراء الظاهر لم يكن نتيجة إهمال للعلة مطلقاً كما يفعلة الظاهرية، وإنما لأنهم رأوا أن العلة -وهي محل لاختلاف الرُّؤا- لم تبلغ من القوة بحيث تقضي على ظاهر اللفظ. هذا وجه في التخريج، ووجه آخر لعله أصح:

أن الصحابة المؤخرين للصلاة إذ اتبعوا الظاهر فإنهم قد التفتوا إلى العلة فتأيد لديهم ظاهر اللفظ بموافقته لمقتضى العلة ووجه ذلك: أن النزول للوضوء في الطريق ومن ثم الصلاة يتطلب قدْراً لا بأس به من الوقت، وهذا تأخير ينافي «الإسراع» الذي هو علة النص، وبهذا يكون مقتضى العلة من هذا الوجه يوجب تأخير الصلاة وعدم أدائها في الطريق كما يوجب ذلك ظاهر اللفظ.

وإذن، ونظراً لالتفات هؤلاء الصحابة إلى العلة فليس في هذا الحديث دلالة على جواز إهمال العلة واتباع ظاهر اللفظ مطلقاً كما هو دأب الظاهرية.

فإن قيل: فإذا كان الصحابة المؤخرين للصلاة وكذا المقدمين لها قد التفتوا جميعاً إلى العلة فلماذا اختلفت نتيجة اجتهاديهما؟

فالجواب هو أن الفريقين جميعاً وإن التفتوا إلى العلة إلا أنهم لم يلتفتوا إليها بالقدر نفسه، بل كان التفات المؤخرين للصلاة إلى العلة أعمق وأقوى حيث إنهم أبوا أن يفوتوا «الإسراع» الذي هو علة النص ولو بأداء الصلاة، أما الآخرون فإنهم وإن التفتوا إلى العلة إلا أنهم اكتفوا تلبية لمقتضاها بسرعة النهوض والذهاب إلى بني قريظة من غير تشاغل بشيء ورأوا أن ذلك فقط هو مقصود النبي ﷺ من قوله، ولم تصل بهم نظرتهم إلى العلة إلى درجة أن يعتبروا الإسراع مطلوباً أثناء الطريق إلى القدر الذي ينبغي أن تترك من أجله الصلاة على الرغم من أهميتها وضرورتها وهذا ظاهر في قولهم «بل نصلي لم يرد من ذلك» أي أراد منا الإسراع لكن لا إلى درجة ترك الصلاة، وبناء على ذلك صلوا في الطريق وإن كان ذلك مخالفاً لظاهر اللفظ.

هذا ولما كان في هذا الحديث حجة قوية على جواز اتباع مقتضى العلة وإن عارض مقتضى اللفظ فقد تلبّك ابن حزم، رحمه الله، في الإجابة عنه وذكر في تزييف دلاله هذا الحديث على ذلك جواباً ضعيفاً وهو: «أنه قد كان تقدم من رسول الله ﷺ أمر في وقت العصر أنه مذ يزيد ظل الشيء على مثله إلى أن تصفر الشمس، وأن مؤخرها إلى الصفرة بغير عذر يفعل فعل المنافقين، فاقترن على الصحابة في ذلك أمران واردان، واجب أن يُغلَّب أحدهما على الآخر ضرورة، فأخذت إحدى الطائفتين بالأمر المتقدم وأخذت الأخرى بالأمر المتأخر»[1].

---

(١) علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٤٠٣هـ، ج٣، ص٢٨ وسيشار له فيما يلي بـ ابن حزم: الإحكام.

وحاصل هذا الجواب أن اختلاف الصحابة في هذه الواقعة لم يكن بسبب اتباع العلة أو اتباع الظاهر وإنما بسبب تعارض الأوامر الشرعية: أحدها وهو المتقدم يوجب أن تؤدى صلاة العصر في وقتها، والآخر وهو المتأخر يوجب أن تؤدى الصلاة في بني قريظة بغض النظر عن وقت الأداء.

والخلاف الناشئ بسبب تعارض النصوص يجيزه ابن حزم ولا يُحرِّجُ فيه بخلاف الناشئ عن اتباع العلل.(١)

ولا يخفى تكلف هذا الجواب على ذي نظر، إذ على فرض تسليم التعارض بين الأوامر كما يدعيه ابن حزم رحمه الله، فإن المتعارضيْن عام متقدم وخاص متأخر: عام يأمر بالمحافظة على صلاة العصر بشكل عام وأدائها في وقتها، وخاص ينهى عن صلاة عصر معينة في يوم معين لأناس معينين، ومن المحال على الصحابة وهم أفقه هذه الأمة وأعلمها أن يقدِّموا العام المتقدم على الخاص المتأخر لاسيما وقد تعاضدت أقوال الأصوليين -حتى ابن حزم- على أن الخاص المتأخر يقضي على الخاص المتقدم(٢) فكيف لا يقضي على العام الذي هو أضعف دلالة.

وما مَثَلُ من قدم العام المتقدم على الخاص المتأخر إلا كمثل سيد قال لغلامه: لا تُدْخل أحداً عليَّ ثم جاءه بعد حين وقال له: إذا جاء زيد فأدخله، فجاء زيد فلم يسمح له الغلام بالدخول فلما وصل الأمر إلى السيد قال لغلامه: لِمَ لمْ تسمح له بالدخول وقد أمرتك بإدخاله فقال الغلام مجيباً: إنه قد سبق منك أمر لي بعدم إدخال أحد وعلى هذا الأمر اعتمدت فقدمته على أمرك المتأخر. فهل تستقيم عند ذوي العقول حجة هذا الغلام؟

---

(١) انظر: المرجع السابق، ج٨، ص١٤٦-١٤٩.

(٢) انظر:ابن حزم، الإحكام، ج٢، ص٢٢ و ج٤، ص٥٤ والآمدي: الإحكام، ج٣، ص٢٥٨.

والقول بأن اجتهاد الصحابة الذين صلوا في الطريق كان اعتماداً على العام المتقدم ما هو إلا تشبيه لاجتهادهم هذا باجتهاد هذا الغلام.

وفي هذا من التسفيه والتجهيل لهم -رضوان الله عليهم- بأبسط قواعد الاجتهاد ما فيه؟ فحاشاهم إياه.

نعم، لا يمكن إنكار أن الصحابة نظروا إلى العام المتقدم الآمر بأداء الصلاة على وقتها، لكنّ هذا لم يكن إلا بعد أن صرفوا النهي الخاص المتأخر عن ظاهره بالتعليل، وهذا هو المقصود من ايراد هذا الحديث، وذلك بين واضح -لو تأمل ابن حزم- من قولهم في دفع النهي المتأخر «لم يرد منا ذلك وإنما أراد سرعة النهوض» والله أعلم.

المثال الثاني: حديث الفطر في السفر:

عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: «سافرنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة ونحن صيام، فنزلنا منزلاً، فقال النبي ﷺ: إنكم قد دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا» قال أبو سعيد: «فكانت رخصة فمنا من صام ومنا من أفطر، فنزلنا منزلاً فقال رسول الله ﷺ: إنكم مصبحوا عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا» قال أبو سعيد: «فكانت عزمة فأفطروا، ثم لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله ﷺ بعد ذلك في السفر».[1]

وجه «تأثير تعليل النص على دلالته» في هذه الواقعة: أن النبي ﷺ أمر أصحابه بالفطر وذلك في قوله: «**إنكم قد دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا**» ولم يفهم الصحابة رضوان الله عليهم من هذا الأمر أنه يدل على وجوب الفطر أو حتى ندبيته كما هو الظاهر من الأوامر في العادة بل

(١) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٢٦١٩).

فهموا أنه خرج مخرج الترخيص والتيسير، ولذا قال أبو سعيد ﷺ «فكانت رخصة فمنا من صام ومنا من أفطر» أي منا من جرى مع ظاهر الأمر فأفطر ومنا من نظر إلى علة الأمر فصام، وكل على صواب إن شاء الله بإقرار النبي ﷺ لهم لأنه كان بين ظهرانيهم ومستبعد أن لم يكن قد اطلع عليهم.

وفي المرة الثانية لم يدع النبي ﷺ مجالاً للاجتهاد فجزم الأمر بالفطر فكان ذلك -كما قال أبو سعيد- «عزمة» فأطاعوا.

المثال الثالث: حديث النهي عن الوصال في الصوم(١):

عن أبي هريرة ﷺ قال: «قال النبي ﷺ: لا تواصلوا» وفي رواية «نهى رسول الله ﷺ عن الوصال في الصوم قالوا: إنك تواصل: قال: إني لست مثلكم إني ابيت يطعمني ربي ويسقين، فلم ينتهوا عن الوصال» قال: «فواصل بهم النبي ﷺ يومين أو ليلتين ثم رأوا الهلال، فقال النبي ﷺ: لو تأخر الهلال لزدتكم، كالمنكي لهم».(٢)

وجه «تأثير تعليل النص على دلالته» في هذه الواقعة هو أن مقتضى قول النبي ﷺ لأصحابه: «لا تواصلوا» هو أن يمتنعوا عن الوصال وجوباً أو ندباً تمشياً مع ظاهر النهي وهذا ما لم يحدث، إذ أن الصحابة لم يلتفتوا إلى ظاهر هذا النهي حتى نظروا في علته فلما وجدوه خرج مخرج الرفق بهم والرحمة لهم، كما صرحت بذلك السيدة عائشة رضي الله عنها في روايتها للحديث

---

(١) الوصال في الصوم: هو أن يصام اليوم واليومان والثلاثة فأكثر من غير فطر في ليل أو نهار. انظر: المعجم الوسيط، ج٢، ص١٠٧٩.

(٢) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٧٢٩٩).

إذ قالت: ((نهى رسول ا لله ﷺ عن الوصال رحمةً لهم))[١]، عارضوا بهذه العلة ظاهر النهي فحملوا النهي على وجه الترخيص وأخذوا هم بالعزيمة ((فلم ينتهوا عن الوصال)) كما قال أبو هريرة ﷺ.

وهذا التخريج لفعل الصحابة متعين إذ لا يُظن بهم رضوان ا لله عليهم عصيان أمر النبي ﷺ مع ما كانوا عليه من كمال الطاعة وسرعة الامتثال، ولو اقتضى ذلك زهوق أرواحهم ونفاد أموالهم.

قال الشاطبي رحمه ا لله: ((واصل عليه الصلاة والسلام وواصل السلف مع علمهم بالنهي، تحقُّقا بأن مغزى النهي الرفق والرحمة، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله))[٢].

وقال أيضاً ((قد واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا، وفي هذا أمران إذا أخذنا بظاهر النهي:

أحدهما: أنه نهاهم فلم ينتهوا، فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة وقابلوه بالعصيان صراحاً، وفي هذا القول ما فيه.

والآخر: أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه، ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقضاً وحاشى لله من ذلك، وإنما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة وإبقاء عليهم فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة ا لله أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله وهو دخول المشقة حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللأواء في مرضاة ربهم))[٣].

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٩٦٤).

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٥٠.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص ١٥١.

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن علماء السلف قد اختلفوا في حكم الوصال على قولين:

الأول : مشروعية الوصال واستحبابه لمن لم يشق عليه وحرمته على من شق عليه وعليه جماعة من الصحابة والتابعين إذ كان عبد الله بن الزبير ﷺ يواصل خمسة عشر يوماً.(١)

قال الحافظ ابن حجر ((ومن حجتهم.... أنه ﷺ واصل بأصحابه بعد النهي فلو كان النهي للتحريم لما أقرهم على فعله فعُلم أنه أراد بالنهي الرحمة بهم والتخفيف عنهم كما صرحت به عائشة في حديثها، وهذا مثل ما نهاهم عن قيام الليل خشية أن يفرض عليهم و لم ينكر على من بلغه أنه فعله ممن لم يشق عليه، وسيأتي نظير ذلك في صيام الدهر. فمن لم يشق عليه و لم يقصد موافقة أهل الكتاب ولا رغب عن السنة لم يُمنع من الوصال)).(٢)

والقول الثاني: عدم مشروعية الوصال والمنع منه إما كراهة وإما تحريماً وحجة أصحاب هذا القول صريح النهي عن الوصال، فهؤلاء مشوا مع ظاهر النهي فقالوا بحرمة الوصال أو كراهته لكل أحد شق عليه ذلك أم لم يشق، وأصحاب القول الأول جمعوا بين النهي وعلته فحملوا النهي على من يشق عليه الوصال، أما من لم يشق عليه ذلك فأخرجوه عن عموم النهي بالعلة، فتحصل أن اجتهادهم إنما هو تخصيص لعموم النص بالعلة المستنبطة منه، وقد أقر النبي ﷺ هذا الاجتهاد حين واصل بأصحابه أيّاماً بعد النهي ودلَّ هذا على صحة الوصال لأنه لو كان معصية لما واصل بهم النبي ﷺ، أما قول أبي هريرة ﷺ ((كالمنكي لهم)) فهو يعني أنه أراد أن يريهم وجه نهيه عن الوصال وهو خشية دخول المشقة عليهم حتى يتبين لهم بالتجربة العملية أن من لا يقوى

---

(١) (٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٢، ص٢٤١.

على مثل هذا الوصال فأحرى به أن يأخذ بالرخصة فإن ذلك أفضل له كما سبق أن قرره الشاطبي رحمه الله.

المثال الرابع: حديث الأمر بالتحلل بعد صلح الحديبية:

عن المسور بن مخرمة ﷺ في قصة صلح الحديبية قال: ((فلما فرغ من قضية الكتاب، قال رسول الله ﷺ لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا قال: فوالله ما قام منهم رجل واحد حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً... الحديث)).(1)

ووجه تأثير ((تعليل النص على دلالته)) في هذه الواقعة أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يمتثلوا الأمر، فاحتمل ذلك سببين:

أحدهما: أن يكون عدم امتثالهم عصيانا ومعاندة حاشاهم من ذلك مع ما عرفوا به من سرعة الامتثال وحب النبي ﷺ وطاعته.

والثاني: أن يكون قد حصل لهم اجتهاد في مورد الأمر بحيث لم يحملوه على ظاهره وإنما حملوه على الترخيص والتيسير وأن العزيمة هي الاستمرار على الإحرام، وترجح لديهم هذا التعليل بفعل النبي ﷺ حيث استمر على إحرامه و لم يتحلل.

وعلى ذلك فحالهم هاهنا كما هي عندما نهاهم عن الوصال حيث ترجح لديهم أن الوصال عزيمة بسبب وصال النبي ﷺ.

---

(1) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٢٧٣٢).

قال الحافظ رحمه الله: قوله: ((قالت أم سلمة يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم)) يحتمل أنها فهمت عن الصحابة أنه احتمل عندهم أن يكون النبي ﷺ أمرهم بالتحلل أخذاً بالرخصة في حقهم وأنه هو يستمر على الإحرام أخذاً بالعزيمة في حق نفسه، فأشارت عليه أن يتحلل لينتفي عنهم هذا الاحتمال وعَرف النبي صواب ما أشارت إليه ففعله فلما رأى الصحابة ذلك بادروا إلى فعل ما أمرهم به إذ لم يبقَ بعد ذلك غاية تنتظر))[1].

وفي إقرار النبي ﷺ أصحابه على هذا الاجتهاد إذ أنه لم يوبخهم عليه و لم يعاقبهم أو يعاتبهم و لم ينقل عنه شيء من ذلك دليل على صحة ((تأثير تعليل النص على دلالته)) وجواز ذلك والله أعلم.

المثال الخامس: حديث إمامة أبي بكر وتأخره

عن سهل بن سعد الساعدي ﷺ: ((أن رسول الله ﷺ ذهب إلى بني عمرو ابن عوف ليصلح بينهم، فحانت الصلاة، فجاء المؤذن إلى أبي بكر فقال: أتصلي للناس فأُقيم قال: نعم فصلى أبو بكر فجاء رسول الله ﷺ والناس في الصلاة فتخلص حتى وقف في الصف، فصفق الناس، وكان أبو بكر لا يلتفت في صلاته، فلما أكثر الناس التصفيق التفت فرأى رسول الله ﷺ فأشار إليه رسول الله ﷺ أن امكث مكانك -وفي رواية ((فأشار إليه يأمره أن يصلي))- فرفع أبو بكر ﷺ يديه فحمد الله على ما أمره به رسول الله ﷺ من ذلك ثم استأخر أبو بكر حتى استوى في الصف، وتقدم رسول الله ﷺ فصلى، فلما انصرف قال: يا أبا بكر ما منعك أن تثبت إذ أمرتك؟ فقال أبو بكر: ما كان لابن أبي قحافة أن يصلي بين يدي رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: ما لي

---

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٥، ص٤٠٩.

رأيتكم أكثرتم التصفيق؟ من رابه شيء في صلاته فليسبح، فإنه إذا سَبَّح التُفت إليه، وإنما التصفيق للنساء»[1].

وجه «تأثير تعليل النص على دلالته» في هذا الحديث أن النبي ﷺ أمر أبا بكر بالثبوت في مكانه، فكان مقتضى ظاهر الأمر أن يبقى أبو بكر في مكانه من غير استئخار، لكن هذا ما لم يكن، وذلك أن أبا بكر ﷺ نظر إلى علة أمر النبي ﷺ له بالثبوت فوجد أن الأمر لم يخرج مخرج الإلزام كما هو الظاهر من الأمر في المعتاد، وإنما خرج مخرج الإكرام فلما كان كذلك رأى ﷺ أن سلوك الأدب في مثل هذه الحال أولى من امتثال الأمر فاستأخر مع أمر النبي ﷺ له بالثبوت.

والتكييف الأصولي لاجتهاد أبي بكر ﷺ في هذه الواقعة يشتمل على نظرين ترتب أحدهما على الآخر:

الأول : النظر في علة الأمر، وهذا أدى بأبي بكر ﷺ -فعلياً لا نظرياً- إلى صرفه من الوجوب أو الندب إلى الإباحة.

والثاني : النظر في هذا المباح هل هناك ما هو أولى منه؟ فكم من مباح لا يفعله المرء لانشغاله بما هو أولى منه، وهاهنا كان سلوك الأدب بالاستئخار أولى من فعل المباح الذي هو الثبوت في المكان.

وعلى أية حال، فإقرار النبي ﷺ أبا بكر على هذا الاجتهاد دليل على صحة تأثير تعليل النص على دلالته وجواز ذلك.

المثال السادس: حديث علي في رفضه محو الصحيفة:

عن البراء بن عازب ﷺ قال: «لما صالح رسول الله ﷺ أهل الحديبية كتب علي بن أبي طالب رضوان الله عليه بينهم كتاباً، فكتب : «محمد رسول

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٦٨٤).

الله» فقال المشركون: لا تكتب «محمد رسول الله» لو كنت رسولاً لم نقاتلك فقال لعلي: امحه. فقال علي: ما أنا بالذي أمحاه فمحاه رسول الله ﷺ بيده، وصالحهم على أن يدخل هو وأصحابه ثلاثة أيام. ولا يدخلوها إلا بجُلُبَّان السلاح فسألوه: ما جلبّان السلاح؟ فقال: القراب بما فيه»[1].

ووجه «تأثير تعليل النص على دلالته» في هذه الواقعة أن علياً ﷺ بما احتف بأمر النبي ﷺ له بمحو الاسم من قرائن لم يره خرج مخرج الإلزام، وإنما خرج مخرج المداراة والمسايسة وإظهار التساهل، لأن القائد قد يُظهر التساهل في الصلح لرغبة منه في تتميمه وهذا قد يؤدي به إلى التنازل عن بعض الحقوق، والذي ينبغي على الأفراد حينئذ إظهار الصلابة والشدة وعدم التساهل حتى لا يطمع طرف الصلح الآخر بأكثر مما نال، وهذا ما فعله عليّ ﷺ في امتناعه عن محو اسم النبي ﷺ مع أمره له بذلك، وقد أقره النبي ﷺ على ذلك و لم يعنفه ولو كان إحجامه عن امتثال الأمر عصياناً -حاشاه ذلك- لبينه له النبي ﷺ وأنكره لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الأعراف:١٥٧].

قال السرخسي في أصوله مبيناً وجه امتناع علي ﷺ عن امتثال أمر النبي ﷺ: «إنه أبى أن يمحو ذلك تعظيماً لرسول الله ﷺ وهو العزيمة، وقد علم أن رسول الله ما قصد بما أمر إلا تتميم الصلح لما رأى فيه من الحظ للمسلمين بفراغ قلوبهم، ولو علم علي أن ذلك كان أمراً بطريق الإلزام لمحاه من ساعته، ألا ترى أنه قال لرسول الله ﷺ: «إنك ستبعثني في أمر أفأكون فيه كالسِّكَّة

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٢٦٩٨).

المحماة أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ فقال: ((بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب))(١).

فبهذا تبين أنه عرف بأن ذلك الأمر منه لم يكن إلزاماً ورأى إظهار الصلابة في الدين بمحضر من المشركين عزيمةً فتمسك به، ثم الرغبة في الصلح مندوبٌ إليه الإمام بشرط أن يكون فيه منفعة للمسلمين، وتمام هذه المنفعة في أن يُظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو أنهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم فلأجل هذا فعل علي ﷺ عنه ما فعله)).(٢)

والتكييف الدقيق لاجتهاد علي ﷺ في هذه الواقعة يشتمل على نظرين، ترتب أحدهما على الآخر، كما هي الحال في اجتهاد أبي بكر ﷺ في الحديث السابق وهما:

الأول: النظر إلى علة الأمر، وبهذا النظر تبين لعليّ ﷺ أن الأمر لم يُرد به ظاهره من الإلزام.

الثاني : النظر فيما هو الأولى، هل هو الإتيان بمقتضى الأمر مع عدم لزومه أم شيء آخر؟

وهاهنا رأى ﷺ أن الأفضل هو عدم التزام الأمر لوجهين:

أحدهما: لما في ذلك من سلوك الأدب مع رسول الله ﷺ وتعظيمه.

---

(١) رواه أحمد في المسند من حديث علي ﷺ، والقضاعي في مسند الشهاب عن أنس ﷺ وقال العامريُّ في شرح الشهاب: صحيح ولذا رمز السيسوطي لصحته. ومعناه: أألتزم أمرك بأحرفه لا أحيد عنه أم أجتهد فيه لأنه عند التنفيذ يظهر لي ما لا يظهر لك لحضوري وغيبتك؟

انظر: محمد عبدالرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت، ج٤، ص١٧١. وأحمد ابن حنبل، المسند، ج١، ص٨٣، ومحمد بن سلامة القضاعي، مسند الشهاب، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٨٥.

(٢) السرخسي أصول السرخسي، ج٢، ص١٣٧.

والثاني: لما في ذلك من إظهار الصلابة والشدة في الدين أمام أعين المشركين.

والله أعلم.

المثال السابع: حديث عمرو بن العاص في تيممه من الجنابة بحضور الماء:

عن عمرو بن العاص ﷺ قال: ((احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفقت أن أغتسل فأهلك، فتيممت، ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال وقلت: إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء:٢٩] فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً)).[1]

وجه ((تأثير تعليل النص على دلالته)) في هذه الواقعة: أن النص الذي جاء بمشروعية التيمم دلّ بظاهره على أن التيمم لا يشرع لواجد الماء إلا المريض، حيث قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ﴾[المائدة:٦] فالآية تنص صراحة على أنه يشترط في صحة التيمم عدم وجود الماء ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا﴾.

وعليه، فإن التيمم عند وجدان الماء -بناء على ظاهر النص- باطل بالاستناد إلى أمرين:

أحدهما: المفهوم المخالف للقيد ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا﴾ بحيث يصير المعنى فإن وجدتم ماءً فلا تتيمموا.

(١) أبو داود، السنن، ج١، ص٩٢، قال الحافظ في الفتح [١/٥٤١]: إسناده قوي.

والثاني: حكم النفي الأصلي، وهذا إذا لم يكن المفهوم المخالف حجة كما هو رأي جمع من الأصوليين[1]، لأن الأصل في العبادات أنها لا تشرع إلا بدليل والمنصوص عليه في الآية هو وجوب التيمم عند عدم وجدان الماء أما التيمم عند وجدان الماء فهذه حالة لا يتعرض لها النص -إذا أُلغي المفهوم المخالف- بالنفي أو الإثبات، فتبقى على حكم النفي الأصلي والذي يقضي بعدم إجزاء التيمم في هذه الحالة لأن العبادة لا تشرع إلا بدليل أو لأن الأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على خلاف ذلك.

فما الذي فعله عمرو؟ إنه خرج عن هذا الظاهر وألحق حالة الخوف من الهلاك عند استعمال الماء بحالة فقد الماء أو المرض بعلة ظاهرة وهي: أن التيمم إنما شرع دفعاً للحرج عند فقد الماء أو عند المرض والحرج موجودٌ أيضاً في حالة الخوف من الهلاك عند استعمال الماء فتُلحق هذه الحالة بما نُصَّ عليه من الحالات لاشتراك الجميع في العلة وهي وجود الحرج في كلٍّ.

فاجتهاده هذا تضمن تعميم الحكم لعموم علة النص، بحيث أصبح التيمم مشروعاً في كل حالة يلحق الحرج صاحبها إذا استعمل الماء، سواء نُصّ على هذه الحالة في الآية أم لم يُنصّ.

وبهذا يكون عمرو قد أبطل المفهوم المخالف للقيد ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ وكذا أبطل حكم النفي الأصلي -وهي أدلة ظاهرة لا قاطعة- بالتعليل.

وقد أقرّه النبي ﷺ على هذا الاجتهاد فكان حجة على صحة عود التعليل على حكم النص بالتعميم أو -بعبارة أخرى- حجة على مشروعية القياس وإن عارضه المفهوم المخالف للنص.

---

(١) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢م، ص٣٠٣.

فإن قيل: إذا كان مستند عمرو ﷺ في اجتهاده هو ما ذُكر من نظره إلى علة مشروعية التيمم وهي دفع الحرج فما وجه استدلاله على ما صنع بالآية ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء:٢٩].

فالجواب أن عمراً ﷺ استدل بالآية على عدم جواز إلقاء النفس بالتهلكة، وبالتالي علىعدم جواز الوضوء بالماء البارد إذا كان مؤداه إلى الهلاك، أما وجوب التيمم في مثل هذه الحالة فإن الآية لا تدل عليه من قريب ولا بعيد، لأنها لا تقضي إلا بعدم لزوم استعمال الماء إذا كان استعماله مفضياً إلى الهلاك، أما لزوم استعمال التراب في مثل هذه الحالة فمأخذه ما ذُكر من القياس على باقي الحالات التي شرع عندها التيمم كالمرض وفقد الماء للاشتراك في نفس العلة.

فكأن عمرواً استدلّ بالآية على أن الحرج الناشئ عن استعمال الماء واجب الرفع، ورفع الحرج فيما يشبه هذه الحالة كالمرض وغيره كان -نصاً- بالتيمم، فألحق حالته بما يشبهها من الحالات ودفع الحرج عن نفسه فتيمم.

المبحث الثاني
«أثر تعليل النص على دلالته» في اجتهادات الصحابة بعد العهد النبوي

بعد أن مضى النبي ﷺ إلى جوار ربه سلك الصحابة رضوان الله عليهم في اجتهاداتهم ذات المسلك الذي سلكوه إبان حياته ﷺ ولكن بشيء من التوسع في التعليل والرأي والنظر في مآلات الأفعال.

وقد حظيت اجتهادات الصحابة هذه -سواءٌ الطريقة التي تمت بها أو النتيجة التي وصلت إليها- باعتناء كبير من قِبَل الفقهاء والأصوليين.

فأما الفقهاء فأكثرهم على أن قول الصحابي حجة فيما لا يخالف الكتاب والسنة[1] ونسب ابن القيم هذا الرأي إلى الأئمة الأربعة وأطال في الاستدلال له في كتابه إعلام الموقعين.[2]

وقال الشاطبي رحمه الله: «سنة الصحابة ﷺ سنة يعمل عليها ويرجع إليها»[3] وقال: «إن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة ، ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين، فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قووها بذكر من ذهب إليهامن الصحابة، وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مآخذهم دون غيرهم وكِبَر شأنهم في الشريعة وأنهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم».[4]

---

(١) (٢) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤، ص١١٨-١٥٦.

(٣) (٤) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٧٤-٧٧.

وأما الأصوليون فإنهم إنما بنوا غالب أبحاثهم الأصولية بالاستناد إلى طرائق الصحابة في الاجتهاد والإفتاء حتى قال ابن رشد[١] رحمه الله: ((كثير من المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة [يعني أصول الفقه] إنما صُححت بالاستقراء من فتاواهم مسألة مسألة))[٢] يعني الصحابة رضوان الله عليهم.

وقال ابن خلدون ((اعلم أن هذا الفن [يعني أصول الفقه] من الفنون المستحدثة في الملة وكان السلف في غُنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام فمنهم [أي السلف وعلى رأسهم الصحابة] أُخذ معظمها)).[٣]

وتصديقاً لما قاله ابن خلدون ومن قبله ابن رشد أورد نقولاً عن بعض الأصوليين تبين اعتمادهم على اجتهادات الصحابة في تثبيت قواعدهم الأصولية.

قال الإمام الشافعي، رحمه الله، وهو بصدد إثبات المصالح المرسلة ((من سبر أحوال الصحابة ﷺ وهم القدوة والأسوة في النظر لم يرَ لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن)).[٤]

---

(١) وهو محمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد، الفيلسوف المعروف، من أهل قرطبة، يلقب بابن رشد الحفيد تمييزاً له عن جدّه، له كتب كثيرة في الفلسفة ومن كتبه في الفقه ((بداية المجتهد ونهاية المقتصد)) وفي الأصول ((الضروري)) و ((مناهج الأدلة)) توفي سنة ٥٩٥هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، ج٥، ص٣١٨.

(٢) أبو الوليد بن رشد، الضروري في أصول الفقه، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٣٦، وسيشار له : ابن رشد الضروري.

(٣) ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٤هـ، ج٢، ص١٣٨.

(٤) نقله عنه إمام الحرمين، البرهان، ج٢، ص٧٢٣.

وقال أبو بكر الباقلاني وهو في صدد بحث الطرد والعكس[١] هل يدلان على العلة؟

((معتمدنا في قاعدة القياس تأصيلاً وفيما يُردُّ ويقبل تفصيلاً ما يصح عندنا من أمر الصحابة ﷺ فما تحققنا ردهم إياه رددناه وما تحققنا عملهم به قبلناه))[٢].

وقال ابو الحسين البصري[٣]: وهو بصدد إثبات تخصيص العموم بالقياس: ((والدليل على تخصيص العموم بالقياس هو أن الصحابة رضي الله عنها اختلفت في الجد فبعضهم جعله أولى من الأخ والأخت بجميع المال وذهب في ذلك إلى قياس وخصَّ به قول الله عز وجل: ﴿إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ [النساء:١٧٦])).[٤]

وقال الغزالي في السبيل التي يتم الكشف من خلالها عن عادة الشارع في إجراء الأحكام.

((نحن نستدل على وقوعها بما ينقل من أفعال الصحابة واتفاقاتهم حتى إذا رأينا جمعهم يتشاورون في الوقائع ويحكمون فيها برجم الظنون فيُعلم من فعلهم أنهم فهموا ذلك من رسول الله ﷺ بقرائن أحواله وتنبيهات أفعاله وأقواله المتكررة وبأنه رخّص لهم في الاجتهاد ورجم الظن، فيكون فعلهم

---

(١) الطرد والعكس: وجود الحكم لوجود العلة وانتفاؤه لانتفائها وهو مسلك من مسالك إثبات العلة يسمى بالدوران: انظر: الرازي المحصول، ج٢، ص٣٤٧. والباجي، الحدود في الأصول، ص٧٤،٧٥.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٥٤٨.

(٣) هو محمد بن علي بن الطيب البصري، شيخ المعتزلة، بصري، سكن بغداد وكان قوي العارضة في المجادلة والدفاع عن آراء المعتزلة له ((المعتمد)) و ((تصفح الأدلة)) و ((غرر الأدلة)) وغيرها توفي سنة ٤٣٦هـ. انظر: مقدمة كتابه المعتمد، ص ذ.

(٤) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ط١، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٠٣هـ، ج٢، ص٢٧٥-٢٧٦ وسيشار له: أبو الحسين البصري، المعتمد.

صريحاً في الدلالة على التوقيف فيجري مجرى التوقيف المنقول إذ لا فـرق بـين أن يَنقُل إلينا الصحابة بألفاظهم توقيفه وبين أن يعرّفونا بأفعالهم)).(١)

فـإذا تقـرر مـا سبق وبـانت لنـا المكانـة الـتي تمتعت بهـا أقـوال الصحابـة واجتهاداتهم عند كل من الفقهاء والأصوليين فإنه يمكن القـول بـأن مـا سـيتم إيراده فيما يلي من أمثلة على اجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم تضمنت تأثيراً لتعليل النص على دلالته يُعدُّ أساساً آخر، غير الذي سبق، للقـول بتأثـير تعليل النص على دلالته.

المثال الأول: حكم إعطاء المؤلفة قلوبهم من الصدقات :

قضى الله عز وجل في كتابه بإعطاء المؤلفـة قلوبهـم مـن الصدقـات فقـال تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ﴾ [التوبة: ٦٠]،وعلى إعطائهم جرت سنة المصطفى ﷺ.(٢)

ومن ثم اشتهر عن عمر رضي الله عنه قطعُ هذا العطاء عنهم(٣). ووجه ذلـك -كمـا يراه المحققون- أنه رأى أن إعطاء المؤلفة قلوبهم زمن النبي ﷺ كان قائماً علـى علة وهي دفع أذيتهم عن المسلمين والاستعانة بهم علـى غـيرهم ونحـو ذلـك، فلما أغنى الله عنهم حين قويت شوكة الإسلام واشتدّ ساعد المسلمين انتفـت العلة الباعثة على إعطائهم فمنع هذا العطاء.(٤)

---

(١) الغزالي، أساس القياس، ص٥٨، ٥٩.

(٢) ، (٣) انظر: أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن. دار إحياء التراث العربي، ج٤، ص٣٢٥. وابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار المعارف، مصر، ج١٤، ص٣١٥، وجلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ، ج٤، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٤) انظر: عبد العلي: فواتح الرحموت ج٢، ص٨٤، وابن الهمام، شرح فتح القدير ج٢، ص٢٦٠، وشلبي، تعليل الأحكام، ص٣٨.

قال أستاذنا الدريني حفظه الله بهذا الصدد:

«إن الاجتهاد بالرأي في الاستدلال من الكتاب والسنة إنما يعني الدقة في فهم النص وفي طريقة تطبيق حكمه، أو في مسالك ذلك التطبيق على ضوء من الملائمة بين ظروف الواقعة المعروضة والتي يتناولها النص، والمقصد الذي يستشرفه النص نفسُه من تطبيقه، وليس أبين على ذلك مثالاً من اجتهاد عمر ﷺ برأيه في «المؤلفة قلوبهم» فإنه بدقة محلظه في فهم النص وأنه «معلل» أي معقول المعنى وللرأي في فهمه مجال، وأن العلة -وهي التأليف- مَظِنة للمصلحة العامة للدولة التي تقتضي هذا التأليف، أدرك أنها علة زمنية على خطر الوجود والعدم، والحكم يدور معها، فلم ينظر عمر -بثاقب فكره- إلى مجرد الحكم بل إلى غايته أيضاً، و لم يطبقه آلياً دون نظر واجتهاد، بل وازن -في ظل ظروف الدولة القائمة آنذاك- بين علة الحكم وما تنطوي عليه من مصلحة عامة نظرياً وبين ما يفضي إليه تطبيق النص في هذه الظروف عملياً، فرأى أن المصلحة العامة لا تقتضي التأليف في ذلك الظرف فأوقف تطبيق الحكم لتخلف مقصده إذ لا عبرة بالوسائل إذا لم تحقق المقاصد».(1)

فإن قيل: مسلّمٌ أن عمر ﷺ رأى أن العلة في إعطاء المؤلفة قلوبهم لم تعد متحققة، ومن ثَم وبالبناء على ذلك منعهم، ولكن أين هذا مما جُلب المثال من أجله وهو صرف النصّ عن ظاهره بالتعليل؟ وأين هو ظاهر النص الذي أثرت عليه العلّة؟

---

(١) د. فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ط٢، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ١٤٠٥هـ، ص٢١٠ بحذف يسير.

وهل اجتهاد عمر ﷺ هذا إلاّ من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علّته كما قاله غير واحد من الأصوليين[1]؟

فالجواب: نعم هو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علّته، وهذا لا ينفي القول بأنه من قبيل صرف النص عن ظاهره بالتعليل أو -بعبارة أدق- من قبيل تخصيص عموم النص بالعلة المستفادة منه، إذ الأمران سِيان وإنما الخلاف في وُجهة التعبير.

وظاهر النص الذي أثّرت عليه العلة هو العموم المعنوي القاضي بأن النصوص الشرعية -ومنها آية مصارف الصدقات- عامة في الأزمان والأحوال والأماكن واجبة التطبيق في كل عصر وحال ومكان إلا ما دلّ الدليل على تخصيصه. قال الزركشي رحمه الله: ((مما عرف بالضرورة من دينه عليه السلام: أن كل حكم تعلّق بأهل زمانه فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة)).[2]

فعمر ﷺ بعد وقوفه على علّة النص خصص بها هذا العموم فرأى أن تطبيق الآية خاص بحال ضعف الأمة دون حال قوتها مع أن النص -بظاهره- خالٍ عن مثل هذا القيد، مقتض لتطبيق الحكم في كافة الظروف.

ويمكن، لمزيد من التوضيح، القول بأن اجتهاد عمر ﷺ في هذه الواقعة يتحلّل إلى خطوتين:

الأولى: استنباط علة حكم إعطاء المؤلفة قلوبهم من الصدقة.

الثانية: المواءمة بين مقتضى هذه العلة وبين مقتضى عموم النص في التطبيق مما أفضى به إلى تخصيصه وتقييده بحال دون أخرى وزمن دون آخر.

---

(١) انظر: عبد العلي الانصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص٨٤، وابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٢، ص٢٦٠.

(٢) الزركشي البحر المحيط، ج٣، ص١٨٤، وانظر: صلاح الدين العلائي الكيكلدي، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، ط١، تحقيق ونشر د.عبد الله آل الشيخ، ١٤٠٣هـ، ص٣٣٩.

وبناء على ذلك يمكن القول بأن د.البوطي نأى عن الصواب في تكييفه اجتهاد عمر ﷺ في هذه الواقعة بأنه من قبيل: ((تحقيق المناط)) إذ قال: ((ولقد كان اجتهاد عمرٌ في هذا متعلّقاً بتحقيق المناط، فلقد رأى أن الإسلام وصل شأنه إلى القمة في القوة والمنعة، سواء من الناحية المعنوية المتعلقة بسطوع حجته وبرهانه، أو من الناحية المادية المتعلقة بكثرة أهله وانتشاره.

أفلا يزال مناط حق الوافدين جديداً إلى الإسلام في الزكاة متحققاً بعد؟ وهو كما قلنا حاجة التودد إليهم كي لا يندّوا عن الإسلام بعد أن دخلوا فيه. ومعلوم أن الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناط الحكم لا علاقة له بأمر النص وإنما هو استجلاء لحقائق الأشياء وإدراكها على ما هي عليه لتعلق حكم شرعي بها، كاستجلاء حقيقة البلوغ في الصبي وتعيين المثلي لضمان المتلَف ولذلك قال الشاطبي: إن الاجتهاد في تحقيق المناط لا يفتقر إلى العلم بمقاصد التشريع كما أنه لا يفتقر إلى علم العربية لأن المقصود من هذا الاجتهاد العلم بالموضوع على ما هو عليه))(1).

والحق أن اجتهاد عمر ﷺ -كما سبق بيانه- ليس هو من قبيل ((تحقيق المناط)) الذي هو عمل تنفيذيٌ آلي محض، فحسب، بل هو من قبيل تخريج المناط باستنباط العلة أولاً.

ومن ثم النظر في تحقيق هذا المناط المستنبط في واقع الحال ثانياً.

وإلا كيف يمكن السماح لمن ليس عنده علم بمقاصد الشارع ولا باللغة بأن يقدم على مثل اجتهاد عمر هذا؟!.

---

(1) البوطي، ضوابط المصلحة، ص١٣٠. وانظر: الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٨٩ وما بعدها.

المثال الثاني: جعل الدية على أهل الديوان[1]:

قضى النبي ﷺ بأن الدية على العاقلة، وهم عشيرة القاتل، وعلى ذلك جرى الأمر في عهد أبي بكر ﷺ، حتى إذا جاء عهد عمر ﷺ، ودون الدواوين، جعل الدية على أهل الديوان، قال الحافظ ابن عبد البر رحمه الله: ((أجمع أهل السير والعلم بالخبر أن الدية كانت في الجاهلية تحملها العاقلة فأقرها رسول الله ﷺ ثم جاء الإسلام فجرى الأمر على ذلك حتى جعل عمر الديوان))[2]، وهذا الفعل من عمر ﷺ لم يكن نسخاً للحكم ((بل هو تقرير معنى، لأن العقل كان على أهل النصرة، وقد كانت بأنواع: بالقرابة والحلف والولاء والعهد. وفي عهد عمر ﷺ قد صارت بالديوان فجعلها على أهله اتباعاً للمعنى ولهذا قالوا: لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم أهل الحرفة)).[3]

إذن فاجتهاد عمر ﷺ في هذه الواقعة كهو في ((المؤلفة قلوبهم)) تعليلٌ للنص القاضي بإيجاب الدية على العاقلة بأن وجوبها عليهم كان لأجل معنى التناصر فيما بينهم.

ومن ثم تخصيص للعموم التطبيقي لهذا النص القاضي باستغراق حكم وجوب الدية على العاقلة كافة الأزمنة والأمكنة والأحوال بذلك التعليل.

---

(١) الديوان: الجريدة: من دوّن الكتب إذا جمعها لأنها قطع من القراطيس مجموعة ويروى أن عمر ﷺ أول من دوّن الدواوين: أي رتب الجرائد للولاة والقضاة، ويقال: فلان من أهل الديوان: أي ممن أُثبت اسمه في الجريدة لاستحقاقه العطاء. انظر: البابرتي: أكمل الدين محمد بن محمود الحنفي، شرح العناية على الهداية، المطبوع بذيل شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ج١٠، ص٣٩٥.

(٢) ابن عبد البر النمري، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، ط١، دار الوغى، حلب والقاهرة، ١٤١٤هـ، ج٢٥، ص٢٢١، وسيشار له: ابن عبد البر: الاستذكار.

(٣) المرغيناني: برهان الدين علي بن أبي بكر الحنفي، الهداية شرح البداية، وبذيله شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ج١٠، ص٣٩٥ وسيشار له: المرغيناني، الهداية.أفاده شلبي، تعليل الأحكام، ص٤٢.

المثال الثالث: سكنى المطلقة ثلاثاً:

عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها قالت: ((طلقني زوجي ثلاثاً فلم يجعلْ لي رسول ﷺ سكنى ولا نفقة))[1]، وفي رواية: ((قلت: يا رسول الله زوجي طلقني ثلاثاً وأخاف أن يقتحم علي فأمرها فتحولت))[2].

الآخذ بظاهر هذا الحديث يحكم -بلا بدّ- بأن المطلقة ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقة بعد الطلاق، وليس بضائرٍ هذا الأخذ أن حديث فاطمة واقعة عين لأنهم أجمعوا على أن قضاء النبي ﷺ على شخصٍ أو عين يأخذ حكم العموم شرعاً من حيث شموله كافة المكلفين في كافة الأزمان. قال القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله: ((إذا حكم ﷺ في حادثة بين نفسين كان واجباً على كل أحد أن يُحكم عليه بمثل تلك الحادثة وهذا لا أعلم فيه خلافاً))[3].

إذن، فالظاهر العموم إلا أن يرد دليل على التخصيص، وهو في هذه الواقعة لم يرد صراحة، إلا أن السيدة عائشة رضي الله عنها خصصت هذا العموم بالتعليل، إذ قد روى البخاري عن عروة بن الزبير أنه قال لعائشة: ((ألم تري إلى فلانة بنت الحكم طلقها زوجها البتة فخرجت. فقالت: بئسما صَنَعتْ. فقال: ألم تسمعي إلى قول فاطمة؟ فقالت: أما إنه لا خير لها في ذلك)) وزاد بعضهم: ((عابت عائشة ذلك أشدّ العيب، وقالت: إن فاطمة كانت في مكان وحش فخِيفَ على ناحيتها فلذلك أرخص لها رسول الله ﷺ))[4].

---

(١) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٣٧٠٠).

(٢) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٣٧٠٢).

(٣) نقله عنه الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص١٩٠.

(٤) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٥٣٢٦).

إذن، فإرخاص النبي ﷺ لفاطمة بالخروج من بيت مطلّقها كان لعلّة وقفت عليها السيدة عائشة فلم تحكم بعموم قضائه ﷺ على فاطمة بأن لا سكنى لها ولا نفقة كما هو الظاهر بل رأت أن هذا القضاء خاص بفاطمة أو بمن هي في حالتها وليس هو عاماً في جميع المطلقات ثلاثاً.

وإلى هذا الرأي الذي ذهبت إليه عائشة ذهب الجمهور من الفقهاء[1]، وهو ظاهر صنيع البخاري إذ قال: ((باب المطلقة إذا خُشي عليها في مسكن زوجها أن يُقتحم عليها أو تبذوَ على أهلها بفاحشة))[2]. أي فلا سكنى لها.

المثال الرابع: فسخ الحج إلى عمرة:

عن البراء بن عازب ﷺ قال: ((خرج رسول الله ﷺ وأصحابه. قال: فأحرمنا بالحج، فلما قدمنا مكة قال: اجعلوا حجكم عمرة، قال: فقال الناس: يا رسول الله قد أحرمنا بالحج كيف نجعلها عمرة؟ قال: انظروا ما آمركم به فافعلوا، فردّوا عليه القول، فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة وهو غضبان فرأت الغضب في وجهه فقالت: من أغضبك أغضبه الله؟ قال: وما لي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا أُتبع))[3].

هذا الحديث هو واحدٌ من أحد عشر حديثاً صحيحاً رويت في أمر النبي ﷺ أصحابه بفسخ الحج إلى عمرة[4] وذلك في حجة الوداع.

---

(١) انظر: أبو الوليد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، ج٢، ص٧١، وسيشار له: ابن رشد، بداية المجتهد.

(٢) البخاري، الصحيح، مع شرحه فتح الباري، ج٩، ص٣٩١.

(٣) أحمد بن حنبل، المسند، ج٤، ص٢٨٦، ابن ماجة القزويني، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، ج٢، ص ٩٩٣.

(٤) انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٢، ص٤٦٣.

والذي يقتضيه ظاهر هذا الأمر هو وجوب فسخ الحج على من أهلّ به مفرداً في كل عصر وأوان، وهذا ما ذهب إليه جمعٌ من أهل العلم(١)، ودافع عنه ابن القيم، رحمه الله، حتى قال: ((ونحن نشهد الله علينا أنا لو أحرمنا بحج لرأينا فرضاً علينا فسخه إلى عمرة تفادياً من غضب رسول الله ﷺ واتباعاً لأمره))(٢).

لكنَّ الجمهور من السلف والخلف علىعدم الوجوب بل على عدم جواز الفسخ، وجوابهم عن الأحاديث المروية في الفسخ أنها خاصة بالصحابة رضوان الله عليهم(٣).

قال أبو ذر رضي الله عنه فيمن حج ثم فسخها بعمرة : ((لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله ﷺ))(٤).

وقال عمر رضي الله عنه: ((إن الله يحلُّ لرسوله ما شاء فأتّموا الحج والعمرة كما أمركم الله))(٥).

ومن ثم تتابع الخلفاء والصحابة ومن بعدهم على عدم نقض الحج إلى عمرة فعن عروة عن عائشة قالت: ((...حج أبو بكر رضي الله عنه فكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة، ثم عمر رضي الله عنه مثل ذلك، ثم عثمان رضي الله عنه مثل ذلك، ثم معاوية وعبد الله عمر. قال عروة ثم حججت مع أبي الزبير بن

---

(١) انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٢، ص٤٦٣.

(٢) ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد،ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٤٠١هـ، ج٢، ص١٨٢.

(٣) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج٥، ص٥٤.

(٤) أبو داود، السنن، ج٣، ص١٦١، وهو في صحيح سنن أبي داود للألباني. انظر: صحيح سنن أبي داود، ناصر الدين الألباني، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٩هـ، ج١، ص٣٤٠.

(٥) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٢٩٣٩).

العوام فكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم رأيت المهاجرين والأنصار يفعلون ذلك ثم لم تكن عمرة ثم آخر من رأيت يفعل ذلك ابن عمر ثم لم ينقضها عمرة...))[1].

فكيف جاز لهؤلاء كلهم أن يعرضوا عن أمر النبي ﷺ بالفسخ؟ وكيف جاز لهم أن يخصوه بالعصر الأول فحسب مع أن عموم النصوص لكل عصر وأوان مما علم من الدين بالضرورة كما قاله الزركشي رحمه الله[2]؟

الذي يظهر أنهم خصصوا هذا العموم بالتعليل، وذلك أنهم ربطوا الأمر بالفسخ بعلة كانت قائمة في العصر الأول ثم انتفت فانتفى معها الحكم، وهي أنهم كانوا في الجاهلية يرونه من أفجر الفجور أن يُعتمر في أشهر الحج فأمرهم النبي ﷺ بالفسخ إبطالاً لما قام في نفوسهم من هذا الاعتقاد، ثم لمّا زال هذا الاعتقاد من النفوس عاد الحكم إلى أصله وهو وجوب الإتمام وعدم جواز الفسخ عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:١٩٦] لأن الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً.

قال ابن الهمام رحمه الله: ((سبب الأمر بالفسخ ما كان إلا تقريراً لشرْع العمرة في أشهر الحج، ما لم يكن مانع سوق الهدي، وذلك أنه كان مستعظماً عندهم حتى كانوا يعدونها في أشهر الحج من أفجر الفجور فكسر سَوْرة ما استحكم في نفوسهم من الجاهلية من إنكارها بحملهم على فعله بأنفسهم، يدل على هذا مافي الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور في الأرض ويجعلون المحرّم صفراً،

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٦٤١).

(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص١٨٤، وقد سبق إيراد قوله أيضاً.

ويقولون: إذا برأ الدبر وعفا الأثر[١] وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فقدم رسول الله ﷺ وأصحابه لصبيحة رابعة مهلين بالحج فأمرهم أن يجعلوها عمرة، فتعاظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله. أي الحلّ؟ قال: الحل كلّه»[٢] »[٣].

فإذا كان ذلك كذلك كانت هذه الواقعة من أكبر المثل على تأثر ظاهر النص بعلته المستفادة منه والله أعلم.

المثال الخامس: الغسل يوم الجمعة:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم»[٤].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل»[٥].

وقد أخذ بظاهر هذه الأحاديث جماعة من أهل العلم فأوجبوا الغسل يوم الجمعة[٦].

إلا أن ابن عباس رضي الله عنهما -بما فقهه الله في الدين وعلّمه التأويل- له رأي آخر بناه على التعليل، فقد رُوي عنه أنه سئل عن غسل الجمعة أواجب هو؟

(١) إذا برأ الدبر أي إذا شفي ظهر الإبل من الدَّبر وهو ما كان يؤثّر فيها من الحمل عليها ومشقة السفر، فإنه كان يبرأ بعد انصرافهم من الحج وعفا الأثر: أي اندرس أثر الإبل وغيرها في سيرها. انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج٣، ص٤٩٨.

(٢) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٥٦٤) ومسلم، الصحيح حديث رقم (٢٩٩٩).

(٣) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٢، ص٤٦٤.

(٤) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٨٧٩).

(٥) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٨٧٧).

(٦) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٢، ص ٤٢٠.

فقال: لا ولكنّه أطهر لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس بواجب عليه، وسأخبركم عن بدء الغسل: كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون، وكان مسجدهم ضيقاً، فلما آذى بعضهم بعضاً، قال النبي ﷺ: ((أيها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا)).

قال ابن عباس: ((ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكُفوا العمل، ووُسّع المسجد))(١).

فالملاحظ في اجتهاد ابن عباس هذا أنه نظر إلى علة الأمر بالغسل، فوجدها ما يترتب على تركه من أذى الناس بعضهم بعضاً، لما كان من ضيق المسجد ولبس الصوف والعمل قبل الصلاة، ومن ثَم انتفت هذه العلة؛ لما جاء الله به من الخير ولم يعد الأذى متحققاً ولو ترك الغسل، لأن الناس لا يلبسون الصوف ولا يعملون قبل الصلاة والمسجد متسع، وإذا انتفت العلة انتفى الحكم، فأفتى ؓ بناءً على ذلك بعدم وجوب الغسل.

وإذن فحاصل اجتهاد ابن عباس رضي الله عنهما: أنه تخصيص لعموم الأمر القاضي باستغراق الحكم كافة الأحوال بالتعليل، فمن احتمل أن يؤذي غيره برائحته أو غير ذلك وجب عليه الغسل ومن لا فلا. والله أعلم.

المثال السادس: سفر المرأة بغير محرم :

روى البيهقي من طريق الزهري عن عمرة بنت عبد الرحمن أنها حدثته ((أنها كانت عند عائشة زوج النبي ﷺ فأُخبرت أن أبا سعيد الخدري يخبر عن رسول الله ﷺ قال: ((لا يحل للمرأة أن تسافر ثلاثة أيام إلا ومعها ذو محرم)) فالتفتت عائشة وقالت: ما كلهن لها ذو محرم(٢).

---

(١) أبو داود، السنن، ج١، ص٩٧، حديث رقم (٣٥٣). وقال الحافظ في الفتح [٢/٤٢٢] : إسناده حسن.

(٢) البيهقي: أحمد بن حسين، معرفة السنن والآثار، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩١م، ج٤، ص٢٤٣ ورواه عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عمرة عن عائشة به وهذا إسناد صحيح.

والظاهر من أمر عائشة رضي الله عنها أنها اعترضت بقولها ((ما كلهن لها ذو محرم)) الأخذ بظاهر الحديث.

ولذا فقد روى البخاري عن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف قال: ((أذن عمر ﷺ لأزواج النبي ﷺ في آخر حجة حجها فبعث معهن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف))[١].

وفي رواية عند غير البخاري: ((فكان عثمان يسير أمامهن وعبد الرحمن خلفهن))[٢]، وفي رواية أخرى: ((وكان عثمان ينادي: ألا لا يدنو أحد منهن ولا ينظر إليهن، وهن في الهوادج على الإبل، فإذا نزلن أنزلهن بصدر من الشِّعب فلم يصعد إليهن أحد، ونزل عثمان وعبد الرحمن بذنب الشعب))[٣].

قال الحافظ بن حجر: ((استُدل به على جواز حج المرأة بغير محرم))[٤].

والذي فعلته عائشة وغيرها من أزواج النبي ﷺ يحتمل أمرين:

أحدهما: أنهن عصين الأمر النبوي المحرِّم للسفر من غير محرم، وهذا فيه ما فيه حاشاهن من ذلك.

والثاني : أنهن تأولن الحديث كما تأوله غيرهن من العلماء بأن نظروا إلى علّة اصطحاب المحرم فإذا هي حصول الأمن، فرأوه كما يحصل بالمحرم يحصل بغيره، وعليه خصصوا عموم النهي القاضي باستغراق تحريم السفر كافة الأحوال بهذا التعليل فأخرجوا عن العموم حالة الأمن.

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٨٦٠).

(٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٤، ص٨٨.

(٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٤، ص٨٨.

(١) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٤، ص٨٨.

وهذا هو مذهب الإمام مالك والشافعي والأوزاعي وغيرهم من فقهاء الأمصار[١]. قال ابن سيرين[٢] حين سئل عن سفر المرأة بغير محرم: ((رب من ليس بذي محرم خير من محرم))[٣].

ونظير ما وقع لعائشة رضي الله عنها وقع لابن عمر ﷺ. إذ أنه وهو أحد رواة الحديث: ((لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم))[٤]، كان يردِفُ مولاة له يقال لها ((صفية)) تسافر معه إلى مكة[٥].

وقال البيهقي رحمه الله: وروى بكير بن الأشج عن نافع: أنه كان يسافر مع ابن عمر مواليات ليس معهن ذو محرم[٦].

المثال السابع: كراهة القبلة للصائم :

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ((إن كان رسول الله ﷺ ليقبل بعض أزواجه وهو صائم. ثم ضحكت))[٧].

دلَّ هذا الحديث بظاهره على إباحة التقبيل للصائم أياً كان وذلك لأن ما أُبيح له ﷺ فهو مباح لأمته إلا أن يرد دليل على تخصيصه به ﷺ.

---

(١) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، ج١٣، ص٣٦٩.

(٢) هو : محمد بن سيرين الأنصاري مولى أنس بن مالك روى عن ثلاثين من الصحابة قال ابن سعد: كان ثقة مأموناً عالياً رفيعاً فقيهاً إماماً كثير العلم وورعاً مات سنة ١١٠هـ. انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ، ج٢٥، ص ٣٤٤.

(٥) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، ج١٣، ص٣٦٩.

(٤) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٠٨٦).

(٥) البيهقي، السنن الكبرى، ط١، دار المعرفة، بيروت، ج٥، ص٢٢٦، وقد رواه بإسنادين جيدين.

(٦) البيهقي، معرفة السنن والآثار، ج٤، ص٢٥٣. وبكير بن الأشج ثقة كما في التقريب ص ١٢٨.

(٧) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٩٢٨).

لكن، ومن ثَم قال الأسود بن يزيد: ((قلت لعائشة: أيباشر الصائم؟ قالت: لا. قلت: أليس كان رسول الله ﷺ يباشر وهو صائم؟ قالت إنه كان أملككم لإربه))[1].

فمن الملاحظ هاهنا أن عائشة رضي الله عنها عارضت عموم ما روت عنه ﷺ وأفتت بخلافه، وذلك بأن عللت عموم ما روت بعلة تقتضي تخصيص حكم المباشرة بالنبي ﷺ أو بمن هو مثله في الثقة بملك نفسه عن الانجرار -بواسطة التقبيل المهيج للشهوة- إلى الجماع المفسد للصوم.

وهذا المعنى لحظه أيضاً ابن عباس رضي الله عنهما فقد سُئل عن القبلة للصائم ((فأرخص فيها للشيخ وكرهها للشاب))[2].

لكن الفرق بين اجتهاد ابن عباس وبين اجتهاد عائشة رضي الله عنهما: أن عائشة خصصت عموم إباحة التقبيل بالعلة ذاتها فأباحت التقبيل لكل من وثق بعدم التورط في الجماع وكرهته لمن هو بخلاف ذلك -كما هو مقتضى قولها-.

أما ابن عباس فقد خصص عموم إباحة التقبيل لا بالعلة ذاتها وإنما بمظنتها فأباح القبلة للشيخ لأنه ليس بمظنة للانجراف وراء الشهوة لضعفها لديه وكرهها للشاب لأنه مظنة لذلك.

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٩٢٧)، والنسائي، السنن الكبرى، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٢١٠، واللفظ للنسائي.

(٢) مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ، ج١، ص٢٩٣ وإسناده صحيح.

المثال الثامن: حديث الاحتكار:

عن يحيى بن سعيد قال: كان سعيد بن المسيب يحدِّث أن معمراً قال: قال رسول الله ﷺ: ((من احتكر فهو خاطئ)) فقيل لسعيد: فإنك تحتكر؟ قال سعيد: ((إن معمراً الذي كان يحدث هذا الحديث كان يحتكر)).(١)

في هذا الحديث ذم الاحتكار عموماً فكيف خالف معمر بن عبدالله وسعيد رضي الله عنهما ما رويا؟

قال النووي رحمه الله: ((وأما ما ذكر في الكتاب عن سعيد بن المسيب ومعمر راوي الحديث أنهما كانا يحتكران، فقال ابن عبد البر: إنما كانا يحتكران الزيت وحملا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه والغلاء، وكذا حمله الشافعي وأبو حنيفة وآخرون وهو الصحيح)).(٢)

إذن، فحاصل اجتهاد معمر وسعيد أنه تخصيص لعموم النص بالتعليل وذلك أنهما رأيا أن العلة في النهي عن الاحتكار ليست هي مجرد صورته وإنما ما يترتب عليه من الضرر كغلاء السعر واحتياج الناس، فحيث تحققت العلة ثبت النهي وحيث لم تتحقق انتفى وإن كان في ذلك مخالفة لظاهر النص القاضي باستغراق النهي جميع صور الاحتكار في جميع الأحوال.

ويذكر عن سعيد بن المسيب، رحمه الله، أنه سئل عن وجه احتكاره فقال: ((ليس هذا الذي قال رسول الله ﷺ، إنما قال رسول الله ﷺ: أن يأتي الرجل السلعة عند غلائها فيغالي بها فأما أن يأتي الشيء وقد اتضع فيشتريه ثم يضعه فإن احتاج إليه الناس أخرجه فذلك خير)) (٣).

---

(١) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٤٠٢٩).

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم، ج١١، ص٤٥.

(٣) أبو إسحاق الشيرازي، المهذب، ومعه المجموع للنووي، ط٢، مكتبة الإرشاد، جدة، ج١٢، ص١٢٢. ولم أجده في كتب الآثار ولا في موسوعة فقه ابن المسيب فالله أعلم بمحلّه.

قال الأستاذ الدريني معلقاً على كلام ابن المسيب رحمه الله: ((فهذا -كما ترى- ادخار للتوسعة وهو رفق وإحسان لا استغلال فيه ولا إضرار، فلم يتحقق فيه مناط الاحتكار المحرم المنظور إليه من حيث أثره ومآله. وهو وإن اتفق مع الاحتكار صورة لكنه على النقيض منه أثراً ومآلاً والعبرة بالمآل، لأن التصرفات محكومة شرعاً بنتائجها))(١).

المثال التاسع: مسافة القصر:

جاء القرآن مرخصا بقصر الصلاة وبالفطر في الصيام للمسافر فقال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة:١٨٥].

وسئل النبي ﷺ عن قصر الصلاة في السفر فقال: ((صدقة تصدق الله بها عليكم)).(٢)

وقال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

ولم يأت -كما هو ملاحظ- عن الشارع الحكيم تحديد للمسافة التي يجوز لقاصدها أن يقصر أو يفطر، وإنما جاءت الأدلة في ذلك مطلقة.

لكنَّ ابن عباس رضي الله عنهما وغيره من السلف لم يعملوا بهذا الإطلاق فلم يجيزوا القصر والفطر في مطلق السفر كما هو ظاهر النص، وإنما حددوا ذلك بمسافات معينة.

---

(١) محمد فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ج١، ص٤٧٩ بتصرف.

(٢) مسلم، الصحيح، حديث رقم (١٥٧١).

قال البخاري رحمه الله: كان ابن عمر وابن عباس ﷺ يقصران ويفطران في أربعة بُرُد وهي ستة عشر فرسخاً(١).

وعن عطاء قال: سألت ابن عباس رضي الله عنهما: أقصر الصلاة إلى عرفة؟ قال: لا، قلت: إلى منى؟ قال: لا، ولكن إلى جدّة وإلى عسفان وإلى الطائف، فإن قدمت على أهل لك أو ماشية فأتمّ الصلاة(٢).

وعلى هذا النهج جرى جمهور الفقهاء من بعد فلم يروا جواز القصر أو الفطر في مطلق السفر وإنما حدّدوا ذلك بمسافات معينة(٣).

والباحث عن مستند أصولي لهذا التحديد الوارد عن السلف يجده ظاهراً في البناء على علة النصوص الواردة بمشروعية القصر والفطر، إذا أن رفع المشقة -وهي علة مشروعية القصر والفطر- لا تتحقق في مطلق السفر وإنما في أسفار خاصة يختلف تقديرها بحسب الزمان والمكان، فبتقييد مطلق النص بهذه العلة تم هذا التحديد، والخلاف الوارد عن السلف في هذا التحديد إنما نشأ -في رأيي- عن الاختلاف في «تحقيق مناط» المشقة. إذ قد يرى البعض أن مسافة ما تحتمل المشقة ويرى البعض الآخر بأنها لا تحتمل وهكذا ... والله أعلم.

المثال العاشر: حديث تحريم لحوم الحمر :

عن ابن أبي أوفى ﷺ قال: «أصابتنا مجاعةٌ يوم خيبر، فإن القدور لتغلي - قال: وبعضها نضجت- فجاء منادي النبي ﷺ: لا تأكلوا من لحوم الحمر شيئاً

---

(١) البخاري، الصحيح، ج٢، ص٦٥٩، والفرسخ مسافة تقارب خمسة كيلومترات. انظر: المعجم الوسيط، ج٢، ص٧٠٧ وص ٩٣٠.

(٢) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ط١، من منشورات المجلس العلمي، ج٢، ص٥٢٤، وإسناده صحيح.

(٣) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص١٢١.

وأهريقوها. قال ابن أبي أوفى: فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس. وقال بعضهم: نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة)).[1]

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((لا أدري أنهى عنه رسول الله ﷺ من أجل أنه كان حمولة الناس فكره أن تذهب حمولتهم، أو حرّم في يوم خيبر لحم الحمر الأهلية؟)) [2].

واضحٌ من خلال هذين الأثرين النظرة التعليلية للأحكام التي كان يتمتع بها الصحابة رضوان الله عليهم حتى في عهد النبي ﷺ.

وتعليلاتهم هذه للنهي عن لحوم الحمر الأهلية تعدّ بلا ريب من أسفر الأدلة على تأثر النص بما يستنبط منه من علة إذ أن مقتضى قول من علّل النهي عن الحمر بأنها لم تخمس إباحة لحوم الحمر إذا خُمِّست[3]، وهذا تخصيص لعموم النص بالتعليل، ومقتضى قول من علّل النهي عن الحمر بأنها كانت تأكل العذرة، إباحة لحوم الحمر التي لا تأكل العذرة، وهذا أيضاً تخصيص لعموم النص بالتعليل.

وكذا تعليل ابن عباس، وهو أن النهي عن الحمر كان من أجل أنها كانت حمولة الناس، فهو يقتضي إباحة لحوم الحمر إذا لم يُحتج إليها للحمل. وهذا أيضاً تخصيص لعموم النص بالتعليل.

وبغض النظر عن صحة هذه التعليلات أو ضعفها فإن دلالتها على المنهجية الاجتهادية القائمة على تعليل الأحكام عند الصحابة رضوان الله عليهم تبقى ثابتة وواضحة.

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٤٢٢٠).

(٢) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٤٢٢٧).

(٣) أي : أخرج منها الخمس الذي هو حق الله والرسول والفقراء من الغنائم.

هذا وقد أدرجت هذا المثال في هذا المبحث مع أنه كأمثلة المبحث السابق حدث إبان العهد النبوي لأنه لم يلق الإقرار من النبي ﷺ كتلك الأمثلة لأن الظاهر أنه لم يطلع عليه، فكان هذا المثال بذلك أشبه بما لو كان حصل بعد وفاة النبي ﷺ.

المثال الحادي عشر: النهي عن ادخار الأضاحي :

عن عائشة رضي الله عنها قالت: ((الضحيّة كنا نملح منه فنقدم به إلى النبي ﷺ بالمدينة، فقال: لا تأكلوا إلا ثلاثة أيام)) قالت عائشة: ((وليست بعزيمة، ولكن أراد أن نطعم منه والله أعلم))[1].

واضح من خلال هذا المثال أن عائشة رضي الله عنها صرفت نهي النبي ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث من التحريم إلى الكراهة أو عدم الاستحباب بالتعليل.

المثال الثاني عشر: الإتمام في السفر:

روى الزهري عن عائشة قالت: ((الصلاة أول ما فرضت ركعتين، فأقرت في السفر، وأُتمت صلاة الحضر. قال الزهري: فقلت لعروة: ما بال عائشة تتم؟ قال: تأولت ما تأول عثمان)).[2]

فما هو التأويل الذي تأولته عائشة رضي الله عنها بحيث خالفت به فعل النبي ﷺ بالقصر في السفر؟

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٥٥٧٠).

(٢) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٠٩٠).

روى البيهقي عن عروة عن عائشة: ((أنها كانت تصلي في السفر أربعاً قال عروة: فقلت لها: لو صليت ركعتين، فقالت: يا ابن أختي إنه لا يشق عليّ)).[1]

إذن فقد رأت عائشة رضي الله عنها أن القصر شرع لعلة التيسير والترخيص ورفع المشقة، ومن ثم وبالبناء على هذه العلة رأت أن العزيمة في الإتمام وإن كان في ذلك صرف للفعل النبوي عن ظاهره القاضي بندب الاستنان به ﷺ إلى غيره.[2]

المثال الثالث عشر: الطواف راكباً:

عن أبي الطفيل قال: ((قلت لابن عباس أخبرني عن الطواف بين الصفا والمروة راكباً أسنة هو؟ فإن قومك يزعمون أنه سنة قال: صدقوا وكذبوا. قلت:وما قولك صدقوا وكذبوا. قال: إن رسول الله ﷺ كثر عليه الناس يقولون: هذا محمد هذا محمد حتى خرج العواتق من البيوت. قال: وكان رسول الله ﷺ لا يضرب الناس بين يديه، فلما كثروا عليه ركب، والمشي والسعي أفضل)).[3]

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: ((طاف النبي ﷺ في حجة الوداع على بعيره يستلم الركن كراهية أن يصرف عنه الناس)).[4]

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى، ح٣، ص١٤٣ وقال الحافظ في الفتح [٢/ ٦٦٥]: إسناده صحيح.

(٢) قد سبق القول في المبحث الأول من الفصل الأول فيما تدل عليه الأفعال النبوية من الأحكام والذي اخترته هاهنا هو الندب.

(٣) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٣٠٤٤).

(٤) مسلم، الصحيح حديث رقم (٣٠٦٥).

وعن جابر بن عبد الله ﷺ قال: ((طاف رسول الله ﷺ بالبيت وبالصفا والمروة في حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه لأن يراه الناس وليشرف وليسألوه فإن الناس غشوه)).(١)

وهذه التعليلات الجلية للصحابة رضوان الله عليهم لفعل النبي ﷺ إذ طاف راكباً أدت إلى صرفه عن دلالته الظاهرة والقاضية بندب الاستنان بأفعاله ﷺ لا سيّما في التعبدات إلى غير ذلك من الإباحة أوخلاف الأولى.

المثال الرابع عشر: النزول بالمحصب (الأبطح)(٢):

عن الزهري عن سالم: ((أن أبا بكر وعمر كانوا ينزلون بالأبطح))، وقال الزهري وأخبرني عروة عن عائشة أنها لم تكن تفعل ذلك. وقالت ((إنما نزله رسول الله ﷺ لأنه كان منزلاً أسمح لخروجه(٣))).(٤)

وعن ابن عباس ﷺ قال: ((ليس التحصيب بشيء إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ))(٥).

هذا المثال كالذي قبله، والذي فيه أن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما لم يريا فعله ﷺ إذ نزل بالمحصب حين صدر عن الحج فعلاً تعبدياً أو سنة

---

(١) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٣٠٦٣).

(٢) الأبطح: أي البطحاء التي بين مكة ومنى وهي ما انبطح من الوادي واتسع وهي التي يقال لها: المحصب والمعرس. انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج٣، ص٦٩١.

(٣) أسمح لخروجه: أي أسهل لتوجهه إلى المدينة ليستوي في ذلك البطيء والمعتدل ويكون مبيتهم وقيامهم في السحر ورحيلهم بأجمعهم إلى المدينة. انظر: ابن حجر، فتح الباري ج٣، ص٦٩١.

(٤) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٣١٥٨).

(٥) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٧٦٦).

تقتفى كما هي رؤية غيرهم من الصحابة. والذي أوقفهم على هـذا الاجتهاد ملاحظة علة الفعل وأنه كان لغاية خاصة ليست تعبدية.

وعليه فحاصل اجتهادهم في هذه الواقعة صرفٌ للفعل النبوي عن ظاهره من الندب إلى غيره من الإباحة بالتعليل.

ومثل هذا الاجتهاد اجتهاد عطاء بن أبي رباح ﷺ، رحمه الله، في فعل النبي ﷺ إذ وصل مكة ليلاً فبات بذات طوى حتى أصبح ثم دخلها نهاراً[1].

فقال عطاء دفعاً لما أفتى به بعضهم من أن دخول مكة نهاراً سنة: ((إن شئتم فادخلوا ليلاً، إنكم لستم كرسول الله ﷺ إنه كان إماماً فأحب أن يدخلها نهاراً ليراه الناس)).[2]

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٧٦٩).

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٣، ص٥١٠.

الفصل الثالث

((تأثير تعليل النّص على دلالته)) عند الأصوليين

ويشتمل على تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد:

في مواضع بحث ((تأثير تعليل النّص على دلالته)) في كتب الأصول.

المبحث الأول:

عرض أقوال الأصوليين في ((تأثير تعليل النّص على دلالته)) .

المبحث الثاني :

عرض أدلة الأصوليين في ((تأثير تعليل النّص على دلالته)) ومناقشتها.

المبحث الثالث :

مسائل فقهية -في كتب الأصول- تضمنت تأثيراً لتعليل النّص على دلالته

تمهيد
في مواضع بحث ((تأثير تعليل النّص على دلالته)) في كتب الأصول

تتعدد مواضع بحث مسألة تأثير تعليل النّص على دلالته عند الأصوليين تبعاً لتعدد تعلّقات هذه المسألة، إذ أنها من جانب تتعلق بالعلّة وشروطها، ومن جانب آخر تتعلق بالنّص وتأويله، ومن جانب ثالث بالقياس وشروطه.

ولهذا نجد أن الزركشي -وهو من أكثر الأصوليين استقصاءً في هذه المسألة- تعرض لهذه المسألة في ثلاثة مواضع من كتابه: البحر المحيط:

أحدها: عند الحديث عن شروط العلّة[1].

والثاني: في ختام بحث الظاهر وتأويله[2].

والثالث: بعد بحث مسألة تخصيص العموم بالقياس[3].

ولا يخرج أصوليو الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة عن هذه المواضع[4]، اللهم إلا أن الغزالي، رحمه الله، بحث هذه المسألة -بتوسع- عند حديثه عن مسالك العلّة، وذلك في كتابه شفاء الغليل[5]، أما في كتابيه المنخول[6] والمستصفى[7]، فقد وافق غيره في مواضع بحث هذه المسألة،

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٥٢.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٣٧٧.

(٤) انظر: إمام الحرمين، البرهان، ج١، ص٣٥٩. والآمدي، الإحكام، ج٣، ص٧٩، ص٣٥٤. وابن النجار: أحمد الفتوحي الحنبلي، شرح الكوكب المنير، طبع مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، ١٤٠٨هـ، ج٣، ص٤٦٥.

(٥) انظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص٦١- ٩١.

(٦) انظر: الغزالي، المنخول، ص١٩٢.

(٧) انظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص٣٩٤، ج٢، ص٣٢٦.

وكذلك فإن الشاطبي وابن القيم، رحمهما الله، كونَهما لم يسلكا في ترتيب كتابيهما الموافقات وإعلام الموقعين المنهج التقليدي للتأليف الأصولي- فقد تعرض الشاطبي لـ ((تأثير تعليل النّص على دلالته)) في فصل الأوامر والنواهي من كتاب الأدلة من الموافقات[1]، أما ابن القيم فقد تعرّض لهذه المسألة في ثنايا إثباته للقياس[2].

وفي الوقت الذي تعددت فيه مواضع بحث هذه المسألة عند أصوليي الجمهور فقد اتفق الحنفية على بحث هذه المسألة في موضع واحد، وذلك عند الحديث عن شروط القياس[3].

إلا أن متأخري الحنفية الذين جمعوا في تأليفهم الأصولي بين طريقتي المتكلمين والحنفية تعددت عندهم مواضع بحث هذه المسألة، فبحثها ابن الهمام في ختام بحث الظاهر وتأويله[4]، وفي بحث شروط القياس[5]، وفي بحث شروط العلّة[6]، وكذلك فعل ابن عبد الشكور في كتابه مسلّم الثبوت[7].

هذا ومما تنبغي الإشارة إليه هاهنا أمران:

أحدهما: أن الأصوليين إذ يبحثون هذه المسألة فإن ألفاظهم تختلف في التعبير عن ((الأثر)) الذي تلقيه العلّة على النّص، فيقع منهم التعبير عن تأثير العلّة على النّص بأنها عادت عليه، أو على حكمه بالتغيير أو الإبطال، أو أنها عكّرت على النّص بالتخصيص أو التعميم، أو أنها رفعت حكم النّص، أو

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٤٤.

(٢) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٢١٧-٢٢٠.

(٣) انظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج٣، ص٣٣١- ٣٤٤. والسمرقندي، الميزان، ص٦٤٢، ٦٤٣. والسرخسي، أصول السرخسي، ج٢، ص١٥٠، ص١٦٦-١٧١. وصدر الشريعة، التوضيح، ج٢، ص٥٩- ٦٢.

(٤) انظر: ابن الهمام، التحرير، ج١، ص١٤٦- ١٤٨.

(٥) انظر: المرجع السابق، ج٣، ص٢٩٧.

(٦) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص٣١.

(٧) انظر: ابن عبد الشكور، مسلّم الثبوت، مع شرحه فواتح الرحموت، ج٢، ص٣٠، ص٢٥٧، ص٢٨٩.

أزالته، أو أسقطته، أو أنها زادت في حكم النّص، أو نقصت منه، أو أنها خالفت ظاهر النّص، أو عارضته، أو أبطلته[1]، وغير ذلك من التعبيرات التي تتنوع تبعاً لتنوع «الأثر» أو التأويل الذي يعود به التعليل على النّص وتبعاً لتنوع دلالة النّص المتأثرة بهذا التعليل.

ولكن مهما يكن من تعبير فإن ذلك كله يندرج تحت مفهوم عام واحد وهو: أن العلّة المأخوذة من نص ما عادت على دلالة هذا النّص بالتأثير أو التأويل، بغض النظر عن نوع هذا التأثير أو التأويل، وبغض النظر عن نوع دلالة النّص التي وقع عليها.

والأمر الآخر: هو أن الأصوليين إذ يبحثون في أثر العلّة على النّص فهم إنما يبحثون في الأثر الذي يتعارض مع دلالة النّص، أما الأثر المؤكّد لهذه الدلالة والمقوي لها فإني -على الرغم من شدة البحث- لم أجد لأحدهم فيه كلاماً يُذكر، وما ذاك -في نظري- إلا لأن تأكيد العلّة لمقتضى النّص، فضلاً عن ضعف الفائدة الأصولية والفقهية المترتبة عليه، فإنه ليس موضع خلاف وأخذ وردّ بخلاف التأثير المعارض لدلالة النّص وا لله أعلم.

(١) ستمر غالب هذه التعبيرات في المباحث القادمة أثناء عرض أقوال الأصوليين في المسألة.

المبحث الأول
عرض أقوال الأصوليين
في ((تأثير تعليل النّص على دلالته))

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أقوال أصوليي الشافعية والمالكية والحنابلة

المطلب الثاني: أقوال أصوليي الحنفية

المطلب الثالث: أقوال الأصوليين المحدثين

المطلب الأول
أقوال أصوليي الشافعية والمالكية والحنابلة

قول الإمام الشافعي رحمه الله:

بخلاف كثير من مسائل العلّة فإن هذه المسألة، مسألة تأثير تعليل النّص على دلالته، قديمة الوجود، حتى إن الإمام الشافعي رحمه الله، أول الأصوليين، تعرّض لها، حيث منع -في ثنايا ردوده على الحنفية في بعض مسائل الفقه- من أن تؤثر العلّة على ظاهر النّص، قال إمام الحرمين:

((مما غلّظ الشافعي فيه القول على المؤولين كل ما يؤدي التأويل فيه إلى تعطيل اللفظ، وخرّج الشافعي على ذلك مسائل مستفادة، ونحن نرى أن نفردها مسألة مسألة[1]، ونبدأ الآن بالكلام على قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ...﴾ الآية [التوبة:٦٠]:

قال الشافعي: أضاف الله تعالى الصدقات بلام الاستحقاق إلى أصناف موصوفين بأوصافٍ فرأى بعض الناس جواز الاقتصار على بعضهم ذاهباً إلى أن المرعيَّ الحاجة، وهذا في التحقيق: **تأسيس معنى يعطل تقييدات أمر الله تعالى** فلو كانت الحاجة هي المرعية لكان ذكرها أكمل وأشمل وأولى من الأقسام التي اقتضاها اللفظ ومقتضاها الضبط))[2].

ومحل الاستشهاد في هذا الكلام هو قول الشافعي رحمه الله: ((وهذا في التحقيق تأسيس معنى يعطل تقييدات أمر الله تعالى)).

(١) سيأتي شرح وتوضيح بعض هذه المسائل في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(٢) إمام الحرمين، البرهان، ج٢، ص٣٥٩.

أي أنها علة -معنى[1]- أبطلت القيود اللفظية للنص، وهذا يعني أنها عادت عليه بالتأثير وهذا الوجه من التأويل لا يجوز[2].

وقال إلكيا الهرّاسي[3] تأكيداً لورود القول في هذه المسألة عن الإمام الشافعي رحمه الله: ((المنقول عن الشافعي أنه لا يجوز تخصيص العموم بالمعنى))[4].

وهذا الذي ذكره إلكيا ونقله إمام الحرمين هو أحد القولين عن الإمام الشافعي رحمه الله في هذه المسألة، وأما القول الآخر فهو يقضي بجواز تأثير العلّة على النّص، قال الزركشي عقب مسألة تخصيص العموم بالقياس: ((إن هذه المسألة غير مسألة تخصيص العموم بالمعنى، فإن تلك للشافعي فيها قولان، ولهذا تردّد في نقض الوضوء بالمَحارم لأجل عموم ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[5]، والتخصيص بالمعنى -وهو الشهوة- منتفية فيهم، وكذا في القاتل بحق مع حديث: ((القاتل لا يرث))[6] وقوله ﷺ: ((أيما إهاب

---

(١) قال عبد العزيز البخاري: ((كان السلف لا يستعملون لفظ العلّة وإنما يستعملون لفظ: المعنى أخذاً من قوله ﷺ: ((لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث)) أي: علل. عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج١، ص١٢. أفاده الأستاذ شلبي، تعليل الأحكام، ص١٢٤.

(٢) سيأتي في المبحث الثالث من هذا الفصل توضيح وجه عود العلّة على النّص بالتأثير في هذه المسألة.

(٣) هو: علي بن محمد بن علي، إمام اصحاب الشافعي في زمانه، والمناظر عنهم، برع في الفقه والأصول والخلاف، وولي تدريس النظامية ببغداد، له: ((أحكام القرآن)) و ((نقض مفردات أحمد))، وكتابان في أصول الفقه، توفي سنة ٥٠٤هـ، انظر: ابن بدران الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١١هـ، ص٤٥٧.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص٣٧٨.

(٥) سورة النساء آية رقم ٤٣ وقد مرّ شرح هذا الفرع الفقهي وبيان وجه تأثير تعليل النّص على دلالته فيه في الفصل الأول في المبحث الثاني.

(٦) الترمذي، السنن، ج٤، ص٤٢٥. ابن ماجة، السنن، ج٢، ص٩١٣. والحديث حسن بطرقه. انظر: عبدالله الغماري، الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ، ص١٠٠. ووجه اجتهاد الشافعي في هذا الحديث أنه أخرج ((القاتل بحق)) كالجلاد أو القاضي أو دافع الصائل عن عموم الحديث ((القاتل لا يرث)) فحكم بتوريثه نظراً إلى أن العلّة من حرمان القاتل من الإرث هي العقوبة وهو ليس أهلاً لها، والمخطئ أهلٌ لها بتقصيره، وهذا تعليل عاد على النّص بالتخصيص، وهناك قول آخر للشافعي بعدم توريثه نظراً إلى الصيغة. انظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص٧٣، والشربيني، مغني المحتاج، ج٤، ص٢٥.

دُبغ فقد طهر))[1] استنبطوا منه ما خصص جلد الكلب والخنزير)).

ثم قال: ((وقد نقّح إمام الحرمين في ((النهاية)) الفارق بين المسائل فقال بعد تجويزه التخصيص بالقياس: هذا فيما يتطرق إليه المعنى، وأما ما لا يتطرق إليه معنى مستمر جائز على السير فالأصل فيه التعلّق بالظاهر وتنزيله منزلة النّص، ولكن قد يلوح مع هذا مقصود الشارع بجهة من الجهات فيتعين النظر إليه. وهذا له أمثلة:

منها: أن الله تعالى ذكر الملامسة في قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ فحملها الشافعي على الجس باليد ثم تردد نصُّه في لمس المحارم، من جهة أن التعليل لا جريان له في الأحداث الناقضة وما لا يجري القياس في إثباته فلا يكاد يجري في نفيه، فمال الشافعي في ذلك [أي في قوله الأول] إلى اتباع اسم النساء وأصح قوليه [القول الثاني وهو] أن الطهارة لا تنقض بمسهن لأن ذكر الملامسة المضافة إلى أن يقع شيء من الأحداث يُشعر بلمس اللاتي يُقصدن باللمس)).[2]

وقد حكى هذين القولين كليهما ابن السبكي في جمع الجوامع، فقال وهو بصدد تعداد شروط العلّة:

((ومنها [أي من شروط العلّة] أن لا تعود على الأصل الذي استنبطت منه بالإبطال، وفي عودها على الأصل بالتخصيص له لا التعميم قولان)).[3]

---

(١) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٣٦٦) وسيأتي وجه تأثير تعليل النّص على دلالته في هذا الحديث عند الشافعي بعد قليل في ثنايا كلام الغزالي في المسألة.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص٣٧٧.

(٣) السبكي، جمع الجوامع، ج٢، ص٢٩٠.

قال شارحه المحلّي[(١)]: ((قيل: يجوز فلا يشترط عدمه وقيل: لا فيشترط، مثاله تعليل الحكم في آية ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ بأن اللمس مظنة الاستمتاع، فإنه يخرج من النساء المحارم فلا ينقض لمسهن الوضوء، كما هو أظهر قولي الشافعي.

الثاني: ينقض عملاً بالعموم و [مثاله] تعليل الحكم في حديث أبي داود وغيره أنه ﷺ ((نهى عن بيع اللحم بالحيوان))[(٢)] بأنه بيع الربوي بأصله فإنه يقتضي جواز البيع بغير الجنس من مأكول وغيره كما هو أحد قولي الشافعي لكن أظهرهما المنع نظراً للعموم)).[(٣)]

قال المحلي: ((ونظراً لاختلاف الترجيح في الفروع أطلق المصنف [يعني صاحب جمع الجوامع] القولين))[(٤)] أي: و لم يرجح أحدهما على الآخر، قال العطّار: ((ولكن رجح الإسنوي الجواز))[(٥)].

قلت: وكذلك فعل الشربيني[(٦)]، حيث قال في مغني المحتاج بعد بيانه لقولي الشافعي في نقض الوضوء بلمس المحارم:

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن محمد المحلي الشافعي، أصولي مفسر، مولده ووفاته بالقاهرة، كان يقول عن نفسه: ((إن ذهني لا يقبل الخطأ))، كان مهيباً، صداعاً بالحق، له: ((شرح المنهاج)) في فقه الشافعية و ((البدر الطالع في حل جمع الجوامع))، و((شرح الورقات)) في الأصول، توفي سنة ٨٦٤هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، ج٥، ص٣٣٣.

(٢) أبو داود، السنن، ج٣، ص٢٥٠. ومالك، الموطأ، ج٢، ص٦٥٥. وحسنه الشافعي كما نقله عنه الماوردي، الحاوي الكبير، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ ج٥، ص١٥٧. ووجه اجتهاد الشافعي في هذا الحديث أنه أخرج -في أحد قوليه- بيع الحيوان المأكول بغير المأكول عن عموم الحديث فأجاز هذا البيع نظراً إلى أن العلّة في النهي عن بيع اللحم بالحيوان أن هذا بيع يتضمن تبادل مال ربوي بأصله وهو لا يجوز لعدم إمكان التماثل وأما بيع المأكول بغير المأكول فلا تتحقق فيه هذه العلّة لأن غير المأكول ليس مالاً ربوياً عند الشافعي لأنه غير مطعوم. وانظر: في قولي الشافعي في المسألة، الماوردي، الحاوي الكبير، ج٥، ص١٥٩.

(٣) جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ج٢، ص٢٩٠.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٢٩١.

(٥) العطّار، حاشية العطار على جمع الجوامع، ج٢، ص٢٩١، و لم أجده في شرح الإسنوي على المنهاج.

(٦) هو: محمد بن أحمد الخطيب الشربيني شمس الدين، فقيه شافعي، من أهل القاهرة، له تصانيف منها: ((الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع))، و((مغني المحتاج)) توفي سنة ٩٧٧هـ. انظر: الزركلي، ج٦، ص٦.

((والقولان مبنيان على أنه هل يجوز أن يستنبط من النص معنى يخصصه؟ أو لا ؟ والأصح الجواز)).[1]

وقول الشربيني، ومن قبله الإسنوي، بترجيح جواز أن يُستنبط من النص معنى يخصصه أولى من إطلاق ابن السبكي القولين في هذه المسألة من غير ترجيح نظراً لاختلافه في الفروع.

ووجه الأولوية هو أن القول بجواز أن يستنبط من النص معنى يخصصه لا يستلزم وجوب اطراد ذلك في جميع الفروع، لأن الجواز شيء، والوجوب شيء آخر.

وإذن، فإن اختلاف الترجيح في الفروع الفقهية لا ينافي القول بالجواز حتى يُعدَّ المنع من تخصيص نص ما بالعلة المأخوذة منه إبطالاً لهذا الجواز، وذلك لأن الجواز تخييرٌ بين التخصيص وعدمه، فجائز أن يُرجح التخصيص بالعلة في فرع من الفروع ثم لا يُرجح في فرعٍ آخر.

هذا ومما ينبغي التنبيه إليه هو أن القولين المحكيين عن الشافعي في جواز وعدم جواز أن تعود العلّة على النص بالتأثير، إنما هما في صورة محدّدة من صور التأثير، وهي صورة عود العلة على النص بالتخصيص[2] وأما عودها عليه بالتعميم فالقول عنده واحد وهو الجواز لذلك قال ابن السبكي في جمع الجوامع -وكما سبق نقله- ((وفي عودها [أي العلة] على الأصل بالتخصيص لا التعميم قولان))[3] فاستثنى التعميم. قال شارحه المحلي: ((وقوله: ((لا التعميم)) أي فإنه يجوز العود به قولاً واحداً كتعليل الحكم في حديث

---

(١) الشربيني، مغني المحتاج، ج١، ص٣٤.

(٢) ويقاس عليه كل تأويل.

(٣) ابن السبكي، جمع الجوامع، ج٢، ص٢٩١.

الصحيحين: ((لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان))[1] بتشويش الفكر فإنه يشمل غير الغضب أيضاً)).[2]

وكذلك قال الزركشي عقب بيانه لقولي الشافعي في عود العلة على النص بالتخصيص: ((واعلم أنه يجوز أن يُستنبط من النص معنى يعمّمه قطعاً، كاستنباط ما يشوش الفكر من قولهﷺ: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) وكاستنباط الاستنجاء بالجامد القالع من الأمر بالأحجار، وهو غالب الأقيسة))[3].

وإجازة الإمام الشافعي، رحمه الله، عود العلة على النص بالتعميم قولاً واحداً بخلاف عودها عليه بالتخصيص، ما هي -والله أعلم- إلا لأن عود العلة على النص بالتعميم ليس هو شيئاً آخر غير القياس -والقياس حجة عند الشافعي بلا تردد- إذ قال الشاطبي في القياس: ((لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى وهو معنى متفق عليه))[4].

وقال في تعميم الأصوليين حكم تحريم القضاء حالة الغضب في كل مشوش ((إلحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس، وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ))[5].

أقوال الأصوليين ممن هم بعد الشافعي في المسألة:

ذهب أكثر الأصوليين ممن جاءوا بعد الشافعي رحمه الله إلى ما ذهب إليه الشافعي في قوله الأول فمنعوا من أن تعود العلة على النص بالتخصيص أو التأويل، وهذا هو قول القاضي أبي بكر الباقلاني[6]، وأبي إسحاق

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٧١٥٨) ومسلم، الصحيح، حديث رقم (١٧١٧).
(٢) جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ج٢، ص٢٩١.
(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص٣٧٧.
(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٥١.
(٥) المرجع السابق، ج١، ص٩٠.
(٦) انظر، الغزالي، المنخول، ص١٩٢، والباقلاني مالكي المذهب.

الإسفراييني[١] وتلميذه أبي منصور البغدادي[٢] وأبي إسحاق الشيرازي[٣]، وإمام الحرمين[٤]. قال الباقلاّني: ((كل تأويل تضمن الحطّ عن المنصوص فهو باطل))[٥] وقال في اجتهاد الحنفية بجواز دفع القيم في الزكوات نظراً لعلة سدّ الحاجة: ((هذا دليل مستنبط من النص يكر على ظاهره بالإبطال والرفع، وهذا الفن باطل))[٦].

وقال إمام الحرمين: لا تجوز ((إزالة الظاهر بمعنى يستنبط منه يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات))[٧].

وهذا القول هو الذي ظل سائداً في أوساط الأصوليين حتى جاء الغزالي، رحمه الله، فأعرض عما قرره شيخه إمام الحرمين، وغيره من أصوليي الشافعية، وفصّل القول في المسألة فقال بعد أن قرّر أن الفقهاء مالكاً والشافعي وأبا حنيفة قائلون -من خلال تفريعاتهم الفقهية- بجواز أن تعود العلة على أصلها بالتخصيص: ((والذي يظهر لنا في ضبط هذا النوع من التخصيص، وما يجوز منه وما يمتنع -والعلم فيه عند الله تعالى- أن المعاني المفهومة من النصوص تنقسم إلى:

* ما يسبق مع اللفظ إلى الفهم سبقاً لا يتراخى عنه، وقد يكون المعنى أسبق إلى الفهم من اللفظ وقد يكون مساوياً له، وقد يتراخى عنه قدر التأمل القليل من فهم البصير. وإلى:

---

(١)، (٢) انظر، الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٥٤. وأبو منصور البغدادي هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد، عالم متقن من أئمة الأصول، ولد ونشأ في بغداد ومات في إسفرايين، من كتبه: ((أصول الدين)) و ((الفرق بين الفرق)) في العقائد، و((التحصيل)) في أصول الفقه، توفي سنة ٤٢٩هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٤٨. وأبو إسحاق الشيرازي هو إبراهيم بن علي بن يوسف، ولد في فيروزأباد، قرية من قرى بلاد فارس، ولازم شيراز، ثم انتقل إلى البصرة فبغداد، له: ((اللمع)) وشرحها في الأصول، و((المهذب)) في الفقه، توفي سنة ٤٨٥هـ. انظر: مقدمة عبد المجيد تركي لـ((شرح اللمع))، ج١، ص٩.

(٣) انظر، أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، ج٢، ص٩٦٥.

(٤) انظر، إمام الحرمين، البرهان، ج١، ص٣٥٩ والزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص٣٧٤.

(٥) نقله عنه الغزالي، المنخول، ص١٩٢.

(٦) المرجع السابق، ص٢٠١.

(٧) نقله الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٣٧٤ عن نهاية المطلب لإمام الحرمين.

* ما لا يسبق إلى الفهم، ولكنه يستنبط بالسبر والنظر ويستبان بدقيق الفكر.

وهذا الانقسام في الأصل معلوم، وهو من قبيل الغضب الذي ذكرناه [في نهيه ﷺ عن قضاء القاضي وهو غضبان] إذ لا يسبق إلى الفهم منه إلا اضطرب العقل إذا ذكر مقروناً بتحريم القضاء.

فما يجري هذا المجرى، فتحكيمه في النقصان والزيادة، وتغيير الحكم إلى الخصوص من العموم وإلى العموم من الخصوص -جائز على نسق واحد، من حيث أن من منع العلة التي تعكر على الأصل بالتخصيص، منع من حيث أن القياس ليس تفسيراً للألفاظ، فيجب معرفة الحكم أولاً، ثم طلب علته.

وهذا فيما يتقدم الحكم في الفهم على العلة والمعنى، ولا يكون المعنى قرينة، فالمعنى في هذه الأمثلة ونظائرها سابق إلى الفهم، وهو قائم مقام القرينة المفسِّرة للفظ، المقررة لمعناه في الفهم، فلم يكن من ذلك القبيل.

فأما ما لا يسبق إلى الفهم، ويُستنبط بالتأمل والنظر فلا يُتجاسر به على كل تخصيص، ولا يحسم أيضاً باب التخصيص به، بل يجوز أن يُعتمد عليه ويُخرج به عن اللفظ ما يقع موقع النادر البعيد عن الفكر، بالإضافة إلى المراد وهو الذي لا يخطر بالبال إلا بالإخطار، ويقع نادراً في قبيل ذلك الحكم، وهذا كقوله عليه السلام: ((أيما إهاب دبغ فقد طهر))[1]، فقد ذكر للطهارة سبباً هو الدباغ واقتضى عمومه طهارة جلد الكلب بالدباغ.

وقد استنبط الشافعي رضي الله عنه من الدباغ معنى، بالنظر الصحيح والفكر المستقيم، وهو أن الدباغ يبعد الجلد عن العفونات ويعصمه عن الفساد، ويؤثر فيه مثل تأثير الحياة، ويقوم مقامها في التأثير واقتضاء الطهارة.

---

(١) سبق تخريجه في هذا المطلب.

واقتضى مساق هذا الكلام إخراج جلد الكلب منه، بعد تناوله، بدليل أن الكلب نجس في حال الحياة.

فهذا نوع تخصيص بعلة مستنبطة من المخصوص، وليس أمثاله ممنوعاً؛ إذ العام يطلق ويُراد به الخاص وهو غالب في عادة العرب واتباع المعنى أولى من الجمود على الصيغة))(١).

وهذا الذي فصّله الغزالي ووضحه هو الغاية في هذه المسألة، وهو يرمي - باختصار- إلى جواز عود العلة على أصلها بالتخصيص، لكن لا بإطلاق، وإنما حيث قَوِي ظن العلة أو ضَعُف ظن ظاهر اللفظ كما سبق بسط القول في ذلك في الفصل الأول من هذه الرسالة.

ومن ثَمّ، وبعد أن مضى الغزالي، رحمه الله، انحسر البحث في هذه المسألة في كتب الأصول، لا سيما تلك التي اشتهرت بعده كالمحصول للرازي، والإحكام للآمدي، ففي حين لم يتعرض الرازي للمسألة من قريب ولا بعيد، مرّ بها الآمدي مروراً سريعاً فلم يذكر قولي الشافعي أو تفصيل الغزالي فيها، وإنما قال في شروط العلة:

((يجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما ترجع على الحكم الذي استنبطت منه بالإبطال، وذلك كتعليل وجوب الشاة في مال الزكاة بدفع حاجة الفقراء، لما فيه من رفع وجوب الشاة)).(٢)

وقال في باب الظاهر وتأويله، بعد أن أبطل تأويل الحنفية لوجوب الشاة في باب الزكاة بنحو ما سبق عنه من قول: ((ومما يلتحق من التأويلات بهذا التأويل ما يقوله بعض الناس في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...﴾ الآية [التوبة: ٦٠] من جواز الاقتصار على البعض نظراً إلى أن المقصود من الآية إنما هو دفع الحاجة...))(٣)

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص٨٣- ٨٧ مع حذف ما لا حاجة إليه.

(٢) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٧٩.

(٣) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٧٩.

أما ابن الحاجب فقد سلك مسلك الآمدي تماماً إلا أنه عارضه -بحكم مالكيته- في رده تأويل الحنفية والمالكية لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ...﴾ الآية[1] .

وكما صنع الرازي، صنع صاحب المنهاج -البيضاوي- فلم يتعرض للمسألة من قريب ولا بعيد.

وهكذا ظل البحث في هذه المسألة مقتضباً وغامضاً، إلى أن جاء ابن السبكي، ومن بعده الزركشي، فكشفا عن قولي الشافعي في المسألة وفرّقا بين عود العلة على النص بالتخصيص، وبين عودها عليه بالتعميم، فالحالة الأولى فيها قولان، والحالة الثانية تجوز قولاً واحداً[2].

ومن حَسَنِ ما نبّه إليه الزركشي في هذه المسألة قوله:

((فرعٌ ولّدتُه: هل يجوز أن يستنبط من المقيد معنى يعود عليه بالإطلاق؟ فيه نظر، وقد جوَّز جمهور أصحابنا الاستنجاء بحجر واحد له ثلاثة أحرف نظراً للمعنى وهو الإزالة بطاهر، وفيه رفع قيد العدد في قوله ﷺ: ((فليستنج بثلاثة أحجار))[3]))[4]، فأشار بهذا الكلام إلى أن ما يُقال بشأن عود العلة على النص بالتخصيص أو عودها عليه بالتعميم لا يقتصر على هذه الصورة من صور تأثير تعليل النص على دلالته فحسب بل يطّرد في غيرها من صور التأثير كعودها على المطلق بالتقييد أو عودها على المقيد بالإطلاق.

---

(١) انظر ابن الحاجب، منتهى الوصول، ص١٧٧.

(٢) انظر: ابن السبكي، جمع الجوامع، ج٢، ص٢٩٠، ٢٩١،وقد سبق إيراد قوله بتمامه، والزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٥٢، وقد سبق نقل شيء من أقواله.

(٣) الدارقطني، السنن ج١، ص٥٤، وقال عقب إحدى رواياته: إسناد صحيح.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص٣٧٨.

هذه هي أقوال أصوليي الشافعية والمالكية في المسألة، أما الحنابلة فقد ذكر ابن النجار في كتاب الترجيحات من شرح الكوكب المنير أن العلة التي لا تعود على أصلها بالتخصيص، تُرجح في مقام التعارض على العلة التي تعود عليه بذلك عازياً هذا القول إلى أبي الخطاب وابن عقيل الحنبليين[1]، وهذا يقتضي جواز عود العلة على أصلها بالتخصيص عندهم لأن الترجيح فرع عن صحة دليلي التعارض.

وقبل الانتقال إلى أقوال أصوليي الحنفية في المسألة، أود التعرض لبيان أقوال أربعة من محققة الأصوليين أحسنوا القول في هذه المسألة: أحدهما ابن دقيق العيد[2] وهو شافعي المذهب، والثاني أبو إسحاق الشاطبي، وهو مالكي المذهب والثالث والرابع تقي الدين ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وهما -في الجملة- حنبليان.

أولاً: ابن دقيق العيد

قال، رحمه الله، في كتابه إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام عند تعرضه لشرح قوله ﷺ: ((ولا يبيع حاضر لباد))[3].

---

(١) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج٤، ص٧٣٥. وابن النجارهو: محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي، فقيه أصولي صاحب ((المنتهى)) ذكر أنه اختصر فيه كتاب ((تحرير المنقول من علم الأصول)) للمرداوي، وشرحه في كتاب ((الكوكب المنير شرح مختصر التحرير)). وأبو الخطاب هو: محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني البغدادي، أحد المجتهدين في مذهب أحمد له في الفقه ((الهداية)) و ((الانتصار))، وله كتاب ((التمهيد في أصول الفقه))، توفي سنة ٦٩٥هـ. وابن عقيل هو علي بن محمد بن عقيل البغدادي الإمام، الفقيه، الأصولي، المقرئ، الواعظ، أوحد المجتهدين، من كبار الحنابلة، له كتاب ((الفنون)) و ((الفصول)) و ((الواضح في أصول الفقه)) وغيرها، توفي سنة ٥١٣هـ. انظر في كل ما سبق: ابن بدران الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٤١٧، ٤٢١، ٤٦٢.

(٢) هو: محمد بن علي بن وهب أبو الفتح القشيري، من أكابر العلماء في الأصول، حتى قيل مجتهد، ولد في ينبع في مصر، وتوفي في القاهرة، له: ((إحكام الأحكام)) و ((شرح مقدمة المطرزي)) في أصول الفقه، وغيرها، توفي سنة ٧٠٢هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، ج٦، ص٢٨٣.

(٣) البخاري الصحيح، حديث رقم (٢١٥٨) .

((وأما بيع الحاضر للبادي فمن البيوع المنهي عنها لأجل الضرر، وصورته أن يحمل البدوي، أو القروي متاعه إلى البلد ليبيعه بسعر يومه، ويرجع، فيأتيه البلدي فيقول: ضعه عندي لبيبعه على التدريج بزيادة سعر، وذلك إضرار بأهل البلد وحرام إن علم بالنهي، وتصرف بعض الفقهاء من أصحاب الشافعي في ذلك فقالوا: شرطه أن يظهر لذلك المتاعْ المجلوب سعر في البلد، فإن لم يظهر، إما لكثرته في البلد، أو لقلة الطعام المحمول، ففي التحريم وجهان: يُنظر في أحدهما إلى ظاهر اللفظ، وفي الآخر إلى المعنى، وهو عدم الإضرار وتفويت الربح أو الرزق على الناس، وهذا المعنى منتف، وقالوا: يُشترط أن يكون المتاع أيضاً مما تعم الحاجة إليه دون ما لا يُحتاج إليه إلا نادراً، وأن يدعوَ البلديُّ البدويَّ إلى ذلك فإن التمسه البدويُّ منه فلا بأس))، ثم قال: ((واعلم أن أكثر هذه الأحكام قد تدور بين اعتبار المعنى واتباع اللفظ ولكن ينبغي أن يُنظر في المعنى إلى الظهور والخفاء فحيث يظهر ظهورا كثيراً فلا بأس باتباعه، وتخصيص النص به، أو تعميمه على قواعد القياسيين، وحيث يخفى أو لا يظهر ظهوراً قوياً فاتباع اللفظ أولى)).

قال: ((وهذه الشروط منها ما يقوم الدليل الشرعي عليه كشرطنا العلم بالنهي ولا إشكال فيه، ومنها ما يؤخذ باستنباط المعنى فيخرَّج على قاعدة أصولية وهي: أن النص إذا استُنبط منه معنى يعود عليه بالتخصيص هل يصح أو لا؟))[1].

---

(١) ابن دقيق العيد،إحكام الأحكام، ج٣، ص١١٢- ١١٤ مع حذف ما لا حاجة إليه.

ثانياً: أبو إسحاق الشاطبي

تعرض الشاطبي، رحمه الله، في كتاب الأدلة من الموافقات لبيان تأثير علة النص -أمراً كان أو نهياً- على مفهومه، فقرر أن النص يُمكن النظر إليه بطريقين:

((**أحدهما:** من حيث مجرّده، لا يُعتبر فيه علة مصلحية، وهذا نظر من يجري مع الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل [وهم الظاهرية] فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر، ولا بين نهي ونهي))[1].

وقال، وهو بصدد توجيه هذا النظر، والدفاع عنه: ((قد مرّ في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدي وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل، فكل معنى يؤدي إلى عدم اعتبار مجرّد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه، فإذن المعنى المفهوم للأمر والنهي إن كرّ عليه بالإهمال فلا سبيل إليه.

ولا يقال: إن عدم الالتفات إلى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة، كما في قول القائل: لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الإنسان، فإن كان قد بال في إناء ثم صبّه في الماء جاز الوضوء به.

لأنا نقول: هذا أيضاً معارَض بما يضاده في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع إلغاء الصيغ، كما قيل في قوله ﷺ ((في أربعين شاة شاة))[2]: إن المعنى قيمة شاة؛ لأن المقصود سد الخلة، وذلك حاصل بقيمة الشاة، فجعل الموجود معدوماً والمعدوم موجوداً، وأدى ذلك إلى أن لا تكون الشاة واجبة وهو عين المخالفة، وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني، وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ فاتباع

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٤٤.

(٢) أبو داود، السنن، ج٢، ص٢٢٦. والترمذي، السنن، ج٣، ص١٧، وقال: حديث حسن.

أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب، لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل)).[1]

وبعد ذلك ذكر الشاطبي الطريق الثاني للنظر في النصوص فقال:: ((**والثاني من النظرين**: هو من حيث يُفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات))[2].

وقال وهو بصدد توجيه هذا النظر وترجيحه:

((إن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء وأطلق القول فيها إطلاقاً، ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرّداً من الالتفات إلى المعاني، وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر[3]، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز واللوز والقسطل في قشرها، وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض والمقاثي كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيَّب، كالديار والحوانيت المغيبة الأسس، وما أشبه ذلك مما لا يحصى، ولم يأت فيه نص بالجواز، ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلاً، لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً بين السلامة والغطب، فهو مما خُصَّ بالمعنى المصلحي، ولا يُتّبع فيه اللفظ بمجرّده)).

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٤٧، ١٤٨ مع حذف ما لاحاجة إليه.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٤٨.

(٣) مسلم، الصحيح، حديث رقم (٣٧٨٧).

قال: ((وقد حكى إمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني في القول بالظاهر، فقال له ابن سريج: أنت تلتزم الظواهر وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾.

فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين، فقال مجيباً: الذرتان: ذرة وذرة فقال ابن سريج: فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلّد وانقطع، وقد نقل القاضي عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين، وهذا، وإن كان تغالياً في ردّ العمل بالظاهر، فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتغال بعيدٌ عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً.

فإذا ثبت هذا، وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي، فهو جار على السَّنن، القويم، موافق لقصد الشارع في ورده وصدره))[1].

ثالثاً: تقي الدين أحمد بن تيمية

تعرض ابن تيمية رحمه الله في مسائل النسخ من ((المسودة)) إلى مسألة تأثير تعليل النص على دلالته فجاء فيها بتفصيل جديد قال: ((الحكم العام أو المطلق، هل يجوز تعليله بما يوجب تخصيصه أو تقييده، سواء كان ثابتاً بخطاب أو بفعل؟ هذا فيه أقسام:

القسم الأول: ما كان عاماً للمكلفين فيدّعى تخصيصه بنفي التعليل، فمنه ما علم قطعاً بالاضطرار عمومه، فمُخصِّصه كافر كمدعي تخصيص تحريم الخمر بمن قد سبقه، أو بغير الذين آمنوا وعملوا الصالحات وسقوط الصلاة عمن دام حضور قلبه، إلى غير ذلك من دعوى اختصاص بعض المنتسبين إلى العلم أو إلى العبادة بسقوط واجب أو حل محرم، كما قد وقع لطوائف من المتكلمين والمتعبدين وهذا كفر، ومنه ما ليس كذلك لكن هو مثله.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٥١- ١٥٤ مع حذف ما لاحاجة إليه.

القسم الثاني: ما كان عاماً في الأزمنة لفظاً أو حكماً فيُدّعى اختصاصه بزمانه فقط، وقد كتبته في غير هذا الموضع(١).

القسم الثالث: أن يدعى اختصاصه بحال من الأحوال الموجودة في زمان الشرع مما قد يجوز عودها.

القسم الرابع: أن يدّعى اختصاصه بمكان، كدعوى اختصاص فرضه للأصناف الخمسة(٢) في صدقة الفطر بالمدينة لكونها قوتَهم الغالب، وهذا من جنس الذي قبله، فإنه لا يوجب انقطاع الحكم بل اختصاصه بحال دون حال.

القسم الخامس: الأفعال التي فعلها في العبادات والعادات إذا ادُّعي اختصاصها بزمان أو مكان أوحال.

فهذه أصول عظيمة مبناها على أصلين:

أحدهما: صحة ذلك التعليل وأن الشارع إنما شرع لأجله فقط.

الأصل الثاني: ثبوت الحكم مع عدم تلك العلة لعلة أخرى، إذ أكثر ما في هذا، دعوى ارتفاع الحكم بما يُعتقد أن لا علة غيره))(٣).

والناظر في تفصيل ابن تيمية القول في هذه المسألة يجد أنه ركّز نظره على النص الشرعي، فوجده إما خطاباً وإما فعلاً، ثم نظر إلى نوع العموم المتأثر بالتعليل في النص الشرعي -خطاباً كان أو فعلاً- فخلص إلى أربعة أنواع من العموم:

---

(١) سيأتي تفصيل قوله في هذا القسم بعد قليل.

(٢) وهي البر، والشعير، والتمر، والزبيب، والأقِط (اللبن المجمد) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج٣، ص٤٦٣.

(٣) آل تيمية، المسودة، ص١٩٩ مع حذف يسير.

أولاً: عموم النص الشرعي في المكلفين، وهذا لا يجوز تخصيصه بالتعليل بل يكاد يكون ذلك كفراً.

ثانياً: عمومه في الأزمنة.

ثالثاً: عمومه في الأمكنة.

رابعاً: عمومه في الأحوال.

وهذه العمومات الثلاث يجوز تخصيصها بالتعليل بشرطين:

الأول: أن يكون التعليل في ذاته صحيحاً.

والثاني: أن يكون النص معلّلاً بعلة واحدة فقط، حتى يلزم من ارتفاعها ارتفاع الحكم، وإلا فلو وُجدت علة أخرى لثبت الحكم بها.

وكلام ابن تيمية هذا لا غبار عليه.

ثم إنه رحمه الله تعرض في موضع آخر من كتاب النسخ لمسألة نسخ النص الشرعي بالعلة المستفادة منه، وفرق بينها، وبين تخصيص العموم الزماني للنص بالعلة، فمنع من النسخ بالعلة وفصّل في التخصيص بها بالنظر إلى نوع الخطاب.

قال رحمه الله: ((ما حَكَمَ به الشارع مطلقاً أو في أعيان معينة فهل يجوز تعليله بعلة مختصة بذلك الوقت بحيث يزول ذلك الحكم زولاً مطلقاً؟ قد ذهب الحنفية والمالكية [في بعض الفروع الفقهية] إلى جواز ذلك)).

قال: ((وهذا عندي اصطلام للدين، ونسخ للشريعة بالرأي، ومآله إلى انحلال من بعد الرسول ﷺ عن شرعه بالرأي، فإنه لا معنى للنسخ إلا اختصاص كل زمان بشريعة، فإذا جُوِّز هذا بالرأي، نسخ بالرأي، وأما أصحابنا وأصحاب الشافعي فيمنعون ذلك ولا يرفعون الحكم المشروع بخطاب إلا بخطاب)).

قال: ((وينبغي أن يُذكر هذا في مسألة النسخ بالقياس ويُسمى النسخ بالتعليل، فإنه تعليل للحكم بعلة توجب رفعه وتُسقط حكم الخطاب)).

ثم قال: ((فإن كان الحكم مطلقاً فهل يجوز تعليله بعلة قد زالت لكن إذا عادت يعود ؟ [وهذه هي مسألة تخصيص العموم الزماني للخطاب بالعلة] فهذا أحق من الأول [يعني النسخ بالتعليل] وفيه نظر... وهو خطاب مطلق أو معين أو فعل أو إقرار، فأما الفعل والإقرار فيقع هذا فيه كثيراً إذ لا عموم له، وكذلك يقع في القضية التي في عين كثيراً، لكنّ وقوعه في الخطاب العام فيه نظر)).(1)

وحاصل هذا القول: أن ابن تيمية، رحمه الله، يفرق بين النسخ بالتعليل، وبين تخصيص العموم الزماني به، بأن النسخ بالتعليل هو رفع الحكم مطلقاً لارتفاع العلة، وحتى لو عادت لا يعود، وأما التخصيص بها فهو وإن استلزم رفع الحكم بارتفاع العلة في زمن من الأزمان، إلا أنه يستلزم عوده إذا عادت هذه العلة.

وتخصيص العموم الزمني للنص بالعلة يجوز -في نظر ابن تيمية- في مواضع:

أولاً: إذا كان الخطاب فعلاً. ومثاله ما سبق بيانه من اجتهادات الصحابة في أفعال النبي ﷺ في الحج كطوافه راكباً ونزوله بالمحصب وغير ذلك.

ثانياً: إذا كان الخطاب إقراراً. وصورة ذلك أن يقر النبي ﷺ فعلاً ما ثم يستنبط المجتهد علة لهذا الإقرار تقتضي تقييد جواز الفعل المقر بحال دون أخرى أو زمن دون آخر.

---

(1) آل تيمية، المسودة، ص٢٢٧، ٢٢٨ مع حذف ما لاحاجة إليه.

ثالثاً: إذا كان الخطاب واقعة عين. ويمكن التمثيل له بما سبق إيراده في اجتهادات الصحابة من اجتهاد عائشة في واقعة فاطمة بنت قيس رضي الله عنهما.

أما إذا كان الخطاب عاماً -ليس فعلاً ولا إقراراً ولا واقعة عين- فيرى ابن تيمية أن تخصيص عمومه الزمني بالعلة فيه مجال للنظر.

وكلامه هذا حق؛ إذ لا يُقال بجواز ذلك بإطلاق، ولا بعدم جوازه بإطلاق، وإنما ينظر إلى كل مسألة على حدة، فإن رجح ظن العلة على الظن المستفاد من ظاهر اللفظ قيل بالتخصيص، وإلا فلا ومثال هذا اجتهاد الصحابة في حكم المؤلفة قلوبهم، والله أعلم.

رابعاً: ابن قيم الجوزية:

تعرّض ابن القيم رحمه الله في كتابه «إعلام الموقعين» لمسألة تعارض المعنى -العلة- مع ظاهر اللفظ وأورد في ذلك كلاماً حسناً فقال: «والتعويل في الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تُقصد لنفسها وإنما هي مقصودة للمعاني، وللتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان»[1].

وقال: «الألفاظ لم تُقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يُستدل بها على مراد المتكلم فإذا ظهر مراده، ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيمائه، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطّردة لا يخل بها، أومن مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته وأنه يمتنع منه

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٢١٧.

إرادةُ ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقّنٌ مصلحته، وأنه يُستدل على إرادته للنظير بإرادة نظيره ومثله وشبهه، وعلى كراهة الشيء بكراهة مثله ونظيره ومشبهه، فيقطع العارف به وبحكمته وأوصافه على أنه يريد هذا، ويكره هذا، ويحب هذا، ويبغض هذا، وأنت تجد من له اعتناء شديد بمذهب رجل وأقواله، كيف يفهم مراده من تصرفه ومذاهبه، ويخبر عنه بأنه يفتي بكذا ويقوله، وأنه لا يقول بكذا ولا يذهب إليه، لما لا يوجد في كلامه صريحاً، وجميع أتباع الأئمة مع أئمتهم بهذه المثابة، وهذا أمر يعم أهل الحق وأهل الباطل، لا يمكن دفعه، فاللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دُعي إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، أو قيل له: نم، فقال: والله لا أنام، أو: اشرب هذا الماء، فقال: والله لا أشرب فهذه كلها ألفاظ عامة نُقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي إلى آخر العمر.

والألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال كما كان الذين لا يفقهون إذا خرجوا من عند النبي ﷺ يقولون: ﴿مَاذَا قَالَ ءَانِفًا﴾ [محمد:١٦]، وقد أنكر الله سبحانه عليهم وعلى أمثالهم بقوله: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء:٧٨]، فذم من لم يفقه كلامه، والفقه أخص من الفهم وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، والعلم بمراد المتكلم يُعرف تارة من عموم لفظه وتارة من عموم علته، والحَوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر))(١).

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٢١٨- ٢٢٠ مع حذف ما لا حاجة إليه.

المطلب الثاني
أقوال أصوليي الحنفية

ذهب جمهور الحنفية -على خلاف ما هو منشود منهم- إلى القول بعدم جواز أن تؤثر علة النص على دلالته، وذلك على الرغم من وجود وفرة من الفروع الفقهية في مذهبهم تتضمن تأثيراً لتعليل النص على دلالته؛ ولهذا السبب -وهو كثرة الفروع المتضمنة لتأثير تعليل النص على دلالته في مذهبهم- فإن الناظر في كتبهم يجد أنهم، بعد تقريرهم ما ذهبوا إليه، قد أوردوا كثيراً من الفروع الفقهية التي انتُقدت عليهم لأنها تضمنت عود العلة على النص بالتأثير، وأخذوا في الإجابة عنها وتخريجها مخارجَ أخر في غالبها تكلّف، كما سيرد بيان شيء من ذلك في المبحث الثالث من هذا الفصل.

هذا، وقد سبق القول، إن الحنفية إذ يبحثون هذه المسألة فإنما يبحثونها عند الخوض في شروط القياس، وأقدم من وجدته يذكرها منهم: القاضي أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠هـ.

قال السمرقندي: «ذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله شروطاً أربعة لصحة القياس: ...

الثالث: أن يبقى حكم النص بعد التعليل كما كان قبله من غير تغيير لأنه يصير التعليل مُبطلاً لحكم النص، مثاله ما قاله الشافعي رحمه الله [منتقداً إياه على الحنفية]: إن النبي ﷺ قال: «في خمس من الإبل شاة»[1]. حكم النص وجوب دفع الشاة، ومتى جوّزنا التعليل لا يبقى حكم النص وهو وجوب

(١) البخاري،الصحيح، حديث رقم (١٤٥٤).

الشاة، بل هو مخير عندكم بين أن يؤدي عين الشاة وبين أن يؤدي قيمتها، وهذا مناقضة حكم الوجوب)).(١)

وقد تتابع الحنفية بعد أبي زيد على ذكر هذا الشرط، فقال البزدوي: ((وأما الشرط الرابع، وهو أن يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل؛ فلأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل كما أبطلناه في الفروع، وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة بشرط التمليك فإنه تغيير لحكم النص بعينه، لأن الإطعام اسم لفعل يُسمى لازمه طعماً، وهو الأكل على ما قلنا(٢)، ومثل قوله في حد القذف إنه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير لأن النص يوجب أن يكون حكم القذف إبطال الشهادة حدّاً وقد أبطله، فجعل بعض الحدّ حدّاً لأن الوقت من الأبد بعضه، وأثبت الردّ بنفس القذف دون مدة العجز وهو تغيير، وزاد النفي على الجلد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلاً للشهادة والولاية، وهو تغيير؛ لأن حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف، دون الإبطال، ومثلُه كثير))(٣).

أما السرخسي فقد ادعى الإجماع على عدم جواز أن يعود التعليل على النص بالتغيير أو الإبطال(٤)، وأضاف إلى شروط القياس الأربعة التي ذكرها من قبله شرطاً جديداً يزيد من التأكيد على أنه لا يجوز للتعليل أن يؤثر على النص بحال فقال في شروط القياس: ((وهذه الشروط خمسة... والرابع أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله.

---

(١) علاء الدين السمرقندي، الميزان، ص٦٤٢.

(٢) انظر في توضيح هذا المثال وما يليه من أمثلة مع بيان وجه تأثير تعليل النص على دلالته فيها: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج٣، ص٣٣١، ٣٣٢.

(٣) البزدوي، أصول البزدوي، ج٣، ص٣٣١.

(٤) انظر: السرخسي، أصول السرخسي، ج٢، ص١٩٣.

والخامس: أن لا يكون التعليل متضمنا إبطال شيء من ألفاظ المنصوص))[1] ومثّل للشرط الرابع بنحو ما مثّل به البزدوي من اجتهادات الشافعية، وأما الشرط الخامس، فمثاله -قال السرخسي -: ((ما قاله علماؤنا: إنه لا يجوز قياس السباع سوى الخمس المؤذيات على الخمس بطريق التعليل في إباحة قتلها للمُحرم، وفي الحرم، لأن في النص قال عليه الصلاة والسلام: ((خمس يُقتلن في الحلّ والحرم))[2] وإذا تَعدى الحكم إلى محل آخر، يكون أكثر من خمس، فكان في هذا التعليل إبطالُ لفظٍ من ألفاظ النص، بخلاف حكم الربا فإن النبي ﷺ لم يقل: الربا في ستة أشياء ولكن ذكر حكم الربا في أشياء، فلا يكون في تعليل ذلك النص إبطال شيء من ألفاظ النص))[3].

ولم يأتِ من هم بعد السرخسي والبزدوي، كصدر الشريعة[4]، وعبد العزيز البخاري[5]، وحتى ابن الهمام[6]، وابن عبد الشكور[7]، بشيء جديد في هذه المسألة، وإنما تابعوا فيها من قبلهم إلا أنهم انتقدوا التمثيل ببعض الفروع الفقهية ممن تقدمهم، وأحدثوا جوابات جديدة عما انتُقِد على مذهبهم من فروع تضمَّنت تأثيراً لتعليل النص على دلالته.

غير أن علاء الدين السمرقندي -وهو أحد من أخذ عن البزدوي- جاء بجديد حيث كشف عن أنَّ هذه الشروط التي يشترطها أصوليو العراق من

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٥٠.

(٢) سيأتي تخريجه في المبحث التالي في المطلب الأول.

(٣) السرخسي، أصول السرخسي، ج٢، ص١٧٠.

(٤) انظر: صدر الشريعة، التوضيح، ج٢، ص٥٩-٦٢.

(٥) انظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج٣، ص٣٣١- ٣٤٤.

(٦) انظر: ابن الهمام، التحرير، ج٣، ص٢٦٩- ٢٩٩.

(٧) انظر: ابن عبد الشكور، مسلّم الثبوت، ج٢، ص٢٥٧- ٢٥٩.

الحنفية، لا اعتبار لها عند مشايخ سمرقند، فقال بعد نقله هذه الشروط عن الدبوسي: ((ولكنّ أهل التحقيق من مشايخنا قالوا: إن ما ذكر لا يصلح أن يكون شرط صحة القياس، لأنه يمنع ثبوت حكم القياس فيمنع وجود القياس، ولا يُتصور وجود القياس مع هذه الشرائط))(١).

فبان من هذا الكلام أن الحنفية منقسمون في اعتبار هذه الشروط -ومنها شرط أن لا يُؤثّر تعليل النص على دلالته- إلى قسمين: فأهل العراق يعتبرونها، وأهل سمرقند لا يعتبرونها.

والذي أراه أن قول أهل سمرقند أقرب إلى التحقيق، وأصدق في تمثيل المذهب الحنفي من قول أهل العراق، وذلك لوفرة الفروع المنقولة عن أبي حنيفة وصاحبيه والتي تتضمن تأثيراً لتعليل النص على دلالته، كما سيأتي بحث بعضها في المبحث الثالث من هذا الفصل. والله أعلم.

المطلب الثالث
أقوال الأصوليين المحدثين

لم أجد للمحدثين من الأصوليين بحثاً خاصاً في تأثير تعليل النص على دلالته، وإنما تعرض لها بعضهم في ثنايا البحث في العرف أو المصلحة أو في شروط العلة أو في مسألة التعليل بشكل عام.

وفيما يلي استعراض لبعض أقوالهم على حسب ترتيب كتبهم في الظهور.

وأبدأ بالأستاذ محمد شلبي صاحب كتاب ((تعليل الأحكام)) إذ أنه قد أورد -كدليل على مشروعية تعليل الأحكام بشكل عام- مجموعة من اجتهادات

---

(١) علاء الدين السمرقندي، الميزان، ص٦٤٣.

الصحابة المبنية على التعليل، وقسّمها إلى أنواع تضمن بعضها تأثيراً لتعليل النص على دلالته.

فقال في ((النوع الثاني: أحكام وردت مطلقة أو معلّلة بعلة، فلما بحثوها وجدوا تلك العلل قد زالت أو ما شُرع له الحكم قد تغيّر فغيروا الأحكام تبعاً لذلك)).(١)

وقال في ((النوع الرابع: أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن في زمن رسول الله ﷺ قضوا بها دفعاً لمفسدة متحققة أو مظنونة، وإن أدّى إلى تخصيص النص أو ترك لظاهره)).(٢)

وشلبي، إذ يقول بتخصيص النص بعلته المستنبطة منه، ويثبته للصحابة رضوان الله عليهم، يذهب في القول إلى أبعد من ذلك، حيث يقول بأن المصلحة -وهي ما يترتب على العلّة- تُخصص النص إذا تعارضت معه، قال في ختام بحث المصلحة:

((عُلم مما سبق موقف المصلحة من النصّ، وأنها إذا تعارضت معه في أبواب المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها أُخذ بها، وليس هذا إهداراً للنص بمجرد الرأي، بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها، وأما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلاً وإنه لا يتصور تعارض بينهما فضلاً عن أن يترك النص بها.

وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل إلى عمل المصلحة فيها، والأحكام هنا لا تتغير إلا إذا ألجأتنا الضرورة إلى شيء أُخذ به مقدّراً بقدْرها...

---

(١) محمد شلبي، تعليل الأحكام، ص٣٧، وقد سبق إيراد شيء من هذه الاجتهادات في الفصل الثاني.

(٢) محمد شلبي، تعليل الأحكام، ص٥٦ وقد سبق إيراد شيء من هذه الاجتهادات في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

ويُستفاد من هذا أنها تخصص النصوص في النوع الأول، وهو في الحقيقة، جمع بين الدليلين المتعارضين بحمل هذا على حالة، وذاك على حالة أُخرى أو حمل هذا على بعض الأفراد وذاك على البعض الآخر.

ومن أمعن النظر في هذا التعارض وجده صورياً فقط لأن النص ورد لمصلحة خاصّة فلما انتهت انتهى عمله، أو جاء معلّلاً بعلة خاصة فلما زالت هذه العلة انتهى العمل به. هكذا فهم الصحابة ومن بعدهم)).(١)

وتخصيص النص بالمصلحة موضوع ذو شجون، وأخذ ورد، وليس هذا موضع بسطه.

أما الأستاذ مصطفى الزرقاء -متّع الله بعلمه- فقد تعرض لهذه المسألة -على خلاف المتوقع- عند بحثه نظرية العرف حيث قال: ((إذا كان النص التشريعي معلّلاً بعلة ينفيها العرف الحادث، سواء أكانت علة النص مصرّحاً بها فيه، أو مستنبطة استنباطاً بطريق الاجتهاد، ففي مثل هذه الحالة يُعتبر العرف الحادث، ويُحترم وإن خالف النص، لأن هذه المخالفة تصبح ظاهرية غير حقيقية ما دامت علة النص تنتفي بوجود العرف، إذ من المقرر في قواعد الأصول أن الحكم الشرعي يدور مع علته، فيثبت عند ثبوتها، وينتفي بانتفائها، وهناك شواهد فقهية عديدة على هذا المبدأ في اعتبار العرف الحادث نورد بعضها فيما يلي)).(٢)

وأورد اجتهاد الحنفية في الحديث ((نهى عن بيع وشرط))(٣) حيث استثنوا من عموم هذا النهي الشرط الذي يتعارفه الناس ومستندهم في ذلك: ((هو

---

(١) محمد شلبي، تعليل الأحكام، ص٣٢١.

(٢) مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ط٩، دار الفكر، بيروت، ج٢، ص٩٠٥، وسيشار له بـ مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام.

(٣) هذا الحديث لا أصل له، روي في حكاية عن أبي حنيفة ثم تداوله الفقهاء، ويغني عنه ما رواه مسلم في

النظر في علة الحديث النبوي الذي نص على منع الشرط في البيع، فقد اعتبروا أن الغرض التشريعي منه، هو منع سبب المنازعة، لأن هذه الشروط الزائدة على أصل عقد البيع يفضي تنفيذها وكيفيته إلى النزاع غالباً، فرأوا أن العرف إذا جرى على بعضها ينفي النزاع، إذ يجعل الأمر معلوماً مألوفاً فلا يكون العرف قاضياً على النص بل موافقاً لغرضه وروحه ولو كان عرفاً حادثاً)).(1)

ولما كان التخصيص في المثال المذكور ناشئاً عن العلة لا عن العرف الحادث، تنبَّه الأستاذ الزرقا لهذا الأمر واستدرك في حاشية الطبعات الجديدة من كتابه قائلاً: ((يتضح من ذلك أن اعتبار العرف الحادث المخالف في الظاهر لعموم النص التشريعي ليس من قبيل تخصيص النص العام بعرف حادث؛ لأن من شرائط تخصيص النص التشريعي العام أن يكون دليل تخصيصه مقارناً له في الوجود...

ولكن اعتبار العرف الحادث الذي يزيل علة النص هو نتيجة لاعتبار النص مخصصًّا بمقتضى علته، فهو تخصيص بالعلة لا بالعرف الحادث، وما اعتبار العرف الحادث إذا كان نافياً لتلك العلة إلا تطبيق لذلك التخصيص سابق الاعتبار))(2).

وقال بعد بيان اختباط بعض الكاتبين في تخريج هذه المسألة:

((وهذه القضية [أي تخصيص النص بعلته] في الواقع تعتبر من أدق المواطن الفقهية الأصولية وأكثرها اشتباهاً على المحققين))(3).

وأما الدكتور البوطي فقد أضاف -كما هو شأنه في كتابه الضوابط- قيداً جديداً في مسألة تخصيص النص بالعلة، وهو أن تكون هذه العلة المخصِّصة

صحيحه، حديث رقم (٣٧٥٨): ((ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل)). وانظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ط٣، المكتب الإسلامي، ج١، ص٤٩١.

(١) مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج٢، ص٩٠٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٩٠٧ بتصرف.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٣١٩.

لأصلها منصوصة أو مجمعاً عليها، فقال بأنه لا عبرة بالعرف الحادث إذا وقع في معارضة النص ((وليس من خلاف بين المسلمين في هذا إلا إذا كان النص معلّلاً وكان العرف الحادث مزيلاً لتلك العلة، ففي هذه الصورة مجال للبحث والنقاش ويرجح فضيلة الأستاذ الزرقا [والكلام لا يزال للبوطي] في كتابه المدخل الفقهي القول بحجية العرف في مثل هذه الحال)) ثم أورد طرفاً مما سبق نقله من كلام الزرقا وقال: ((وهذا الذي يراه الأستاذ الزرقا دقيقٌ ووجيه ولا أظن إلا أنه الحق الذي ينبغي أن يقول به عامة الأصوليين...

إلا أنه ينبغي اشتراط كون علة مثل هذا النص ثابتة بالإجماع أو بدلالة النص فحينئذ يمكن أن نطمئن إلى أن اختلاف العرف أو طروءه المؤثر في العلة الثابتة مؤثر في الحكم المرتبط به أيضاً)).(1)

وهذا القيد الذي قرره البوطي غير وجيه فيما أرى، لأن العلل المنصوصة والمجمع عليها من الندرة بمكان فيترتب على هذا القيد تعطيل الاجتهاد بالتعليل -والتعليل أصل في كل حكم- إلا في حدود ضيقة جداً، هذا فضلاً عن كون هذا القيد مما لا دليل عليه بل إنه مخالف لما درج عليه الأولون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة الفقهاء.

وأما الدكتور الهيتي فلم يعط هذه المسألة حقها من البحث في كتابه مباحث العلة عند الأصوليين، وإنما تعرض لما شرطه الأصوليون لصحة العلة أن لا تعود على أصلها بالإبطال ولم يزد عما قرره الزركشي -في كتابه البحر المحيط- من القول في المسألة(2).

---

(1) د. محمد سعيد البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٥١-٢٥٣.

(2) انظر: د. عبد الحكيم السعدي الهيتي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٦هـ، ص ٢٦٤-٢٦٧.

وأما الأستاذ أحمد الريسوني فقد نادى -وهو بصدد بحث مجالات العقل في تقدير المصالح- بما سماه ((التفسير المصلحي للنصوص)) قال: ((وأعني بذلك أن تفسير الفقهاء للنصوص واستنباطهم منها، تستحضر فيه وتستصحب المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها، وهو ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه، فقد يُصرف النص عن ظاهره وقد يُقيّد أو يُخصص، وقد يُعمم وظاهره الخصوصية، ودور العقل هنا يتمثل في تقدير المصلحة التي يستهدف النص تحقيقها، إذا لم يكن مصرحاً بها طبعاً، ثم تفسير النص بما يحققها مع عدم الغفلة عن مختلف المصالح والمفاسد التي لها صلة بموضوع ذلك النص ومعلوم أن أحد مسالك التعليل هو مسلك المناسبة وهو مسلك عقلي إلى حد كبير ولعل أكثر التعليلات الدائرة في الفقه تقوم على هذا المسلك بحيث تنبني عليه اجتهادات وقياسات واستنباطات لا تحصى وكلها عبارة عن تفسير مصلحي للنصوص، وفي هذا يقول الدكتور حسين حامد حسان وهو يشير إلى آفاق (نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي): ((وقد ينص الشارع على حكم واقعة، دون أن يدل النص على المصلحة التي قُصد بالنص تحقيقها ويجد الفقيه أن فهم النص وتحديد مضمونه ونطاق تطبيقه يتوقف على معرفة هذه المصلحة فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرف على هذه المصلحة أو الحكمة أو العلة أو الوصف المناسب، مسترشداً بروح الشريعة وعللها المنصوصة، وقواعدها أو مصالحها المستنبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة وتعرف على تلك المصلحة فسَّر النص في ضوئها وحدد نطاق تطبيقه على أساسها))[1])).[2]

---

(١) د. حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ط١، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٨١، ص م.

(٢) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط١، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٢هـ، ص٢٣٠.

المبحث الثاني
عرض أدلة الأصوليين في ((تأثير تعليل النص على دلالته)) ومناقشتها

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: أدلة المجيزين لتأثير تعليل النص على دلالته ومناقشتها

المطلب الثاني: أدلة المانعين من تأثير تعليل النص على دلالته ومناقشته

المطلب الأول
أدلة المجيزين لتأثير
تعليل النص على دلالته ومناقشتها

سبق نقل جواز تأثير تعليل النص على دلالته عن الغزالي وعزاه إلى الأئمة مالك وأبي حنيفة والشافعي وعن ابن السبكي والإسنوي وابن دقيق العيد وابن القيم وابن تيمية والشاطبي ومشايخ سمرقند من الحنفية وأبي الخطاب وابن عقيل الحنبليين.

وهؤلاء المجيزون لا يذكرون -في جملتهم- أدلة خاصة على ما ذهبوا إليه إلا أن بعضهم استدل بما يلي:

الدليل الأول: ما روي من اجتهاد الصحابة بالوصال في الصوم مع علمهم بالنهي ((تحققاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله))[1] وإقرار النبي ﷺ إياهم على هذا الاجتهاد.

وقد سبق توضيح هذا الاجتهاد ومناقشته أثناء الحديث عن اجتهادات الصحابة في الفصل الثاني فلا حاجة لتكرار القول هاهنا.

الدليل الثاني: القياس على جواز تخصيص العام بالقياس.

العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد[2] والقياس هو إلحاق فرع بأصل في الحكم لاشتراكهما في العلة المقتضية للحكم[3].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٥٠.

(٢) الرازي، المحصول، ج١، ص٣٥٣.

(٣) انظر: محمد بن أحمد التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ، ص١٢٩، وسيشار له بـ التلمساني، مفتاح الوصول. ومحمد الخضري بك، أصول الفقه، ط٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ، ص٢٨٨، وسيشار له بـ الخضري، أصول الفقه.

وإذن، فتخصيص العام بالقياس يعني: قصر العام على بعض ما يصلح له بدليل القياس، أو هو إخراج بعض أفراد العام عن حكمه لاندراج هذا البعض تحت حكمٍ آخر يقتضيه القياس.

ومثال ذلك إباحة بعض الشافعية[1] قطع ((الشوك الذي يعترض طريق الحجيج في البلد الحرام)) بدليل القياس على إباحة قتل الفواسق الخمس الثابتة بالحديث ((خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحرم....))[2] وذلك لاشتراك ((الشوك الذي يعترض طريق الحجيج)) و((الفواسق الخمس)) بعلة الإيذاء.

مع أن هذا القياس معارض بعموم قوله ﷺ في البلد الحرام: ((هو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده....)).[3]

وجه ابتناء القول بتأثير تعليل النص على دلالته على القول بجواز تخصيص العام بالقياس:

تخصيص العام بالقياس إنما هو صرف للنص عن معناه الظاهر إلى معناه المؤول بمقتضى العلة.

وبيان ذلك -من خلال المثال المتقدم- أنه قد وقع تعارض في ((الشوك الذي يعترض طريق الحجيج)) في أرض الحرم بين مقتضى ظاهر النص وبين مقتضى العلة.

(١) انظر: النووي، منهاج الطالبين، مع شرحه مغني المحتاج، ج١، ص٥٢٨ والبوطي، ضوابط المصلحة، ص١٧٥.

(٢) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٨٢٩).

(٣) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٨٣٤).

فمقتضى ظاهر النص ((لا يعضد شوكه)) يتناوله بحكمة وهو عدم جواز التخلص منه بقطع أو غيره ومقتضى العلة المستنبطة من الحديث خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحرم... وهي الإيذاء يتناوله بحكمة وهو جواز التخلص منه بقطع أو غيره.

ولدفع هذا التعارض وجمعاً بين دليلي العموم والعلة قيل بتخصيص عموم النص بالعلة، وتخصيص العموم صرفٌ للنص عن معناه الظاهر إلى المعنى المؤول، وعليه، فالقول بتخصيص العام بالقياس ما هو إلا قول بتقديم مقتضى العلة على مقتضى ظاهر النص عند التعارض، فإذا كان كذلك فأيُّ فرق بين أن يُقدم مقتضى العلة المستنبطة من نص ما على مقتضى ظاهر نص آخر -كما هو الحال في تخصيص العام بالقياس- وبين أن يُقدم مقتضى العلة المستنبطة من نص ما على مقتضى ظاهر النص نفسه الذي استُنبطت منه العلة -كما هو الحال في تأثير تعليل النص على دلالته- ؟.

أليس ذاك نصاً بطل ظاهره بالعلة وهذا كذلك؟

وأليس القول بتقديم مقتضى العلة على مقتضى النص عند التعارض حاصل في الحالين؟

وإذن، فمن قال بجواز تخصيص العام بالقياس -وهم الجمهور من الأصوليين[1]- يلزمه بلا بد القول بتأثير تعليل النص على دلالته، لاسيما وقد أشار إلى ابتناء القول بتأثير تعليل النص على دلالته على القول بتخصيص العام

(١) انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، ج٢، ص٢٧٥. والرازي، المحصول، ج١، ص ٤٣٦، والزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص٣٦٩-٣٤٧، وابن الهمام، التحرير، ج١، ص ٣٢١.

بالقياس الإسنوي، رحمه الله، حيث رجح جواز أن تعود العلة على أصلها بالتخصيص قياساً على جواز تخصيص اللفظ العام بها(١).

وأشار إلى ذلك أيضاً الصفي الهندي رحمه الله، وذلك حينما انتقد اشتراط الأصوليين لصحة العلة المستنبطة من أصل ما أن لا تعود على أصلها الذي استنبطت منه بالإبطال فقال: «هذا الشرط صحيح إن عني بذلك إبطاله [أي الأصل] بالكلية، فأما إذا لزم فيه تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون البعض فينبغي أن يجوز لأنه كتخصيص العلة لحكم نص آخر [وهذا هو التخصيص بالقياس] وهو جائز فكذا هذا»(٢).

إلا أن بعض الأصوليين قد اعترض على التسوية بين تخصيص النص بما يستنبط منه من علة وبين تخصيص النص بعلة مستنبطة من نص آخر، بأن الحالة الأولى تتضمن عود الفرع على أصله بالإبطال -وهذا لا يصح- بخلاف الحالة الثانية لأن العلة لا تخصص أصلها وإنما تخصص نصاً آخر. قال أبو إسحاق الشيرازي: «القياس الجلي يجوز التخصيص به قطعاً، وأما الخفي فإن كان مستنبطاً من الأصل لم يجز تخصيصه به قطعاً لأنه يعترض الفرع على أصله وهو لا يصح، وإن كان غير مستنبط من الأصل جاز»(٣).

وهذا الاعتراض صحيح إذا سُلّم بأن عود العلة على أصلها بالتخصيص إنما هو إبطال له، ولكنَّ هذا ليس بمسلم كما سيأتي بيانه في المطلب التالي.

الدليل الثالث: وهو دليل لغوي وذلك «أن [والكلام للشاطبي] كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا

---

(١) انظر: العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، ج٢، ص٢٩١ وليس هو في شرح الإسنوي على المنهاج.

(٢) نقله عنه الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٥٣.

(٣) نقله عنه الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص٣٤٧، مع حذف ما لا حاجة إليه و لم أجده بنصه في شرح اللمع.

صار ضحكة وهزءة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط[1] وما لا ينحصر من الأمثلة ولو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ)).[2]

وقال الغزالي بعد تجويزه لتخصيص النص بما يستنبط منه من عله ((فهذا نوع تخصيص بعلة مستنبطة من المخصوص وليس أمثاله ممنوعاً إذ العام يطلق ويراد به الخاص وهو غالب في عادة العرب واتباع المعنى أولى من الجمود على الصيغة)).[3]

وقال ابن القيم:((اللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دعي إلى غداء فقال: والله ألا أتغدى أو قيل له: نم فقال: والله لا أنام أو: اشرب هذا الماء فقال: والله لا أشرب فهذه كلها ألفاظ عامة نُقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي إلى آخر العمر))[4].

ويمكن الاعتراض على هذا الاستدلال بأن نقل الخاص إلى العام والعام إلى الخاص بالعلة، وإن أمكن أن يكون تصرفا لغوياً، إلا أنه ليس على إطلاقه كذلك، بل لا يكون هذا التصرف لغوياً إلا حيث كانت العلة قاطعة أو ظاهرة ظهوراً قوياً كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء:٢٣] إذ لا يقتصرُ النهي على التأفف وإنما يعم كل ما يؤدي إلى

(١) القرط: ما يعلق بالأذن (الحلق) وبعيدة مهوى القرط كناية عن طول العنق. انظر: المعجم الوسيط، ج٢، ص٧٥٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٤٧.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص٨٧.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٢١٩.

الإيذاء، وهذا ما يسميه الأصوليون بمفهوم الموافقة[1] أو دلالة النص[2]، ولا خلاف في التخصيص والتعميم بمثل هذه العلل إلا عند من شذ من الظاهرية.[3]

وأما العلل التي تحتاج إلى تأمل وتفكير واستنباط -وهي التي وقع النزاع بتأثيرها على النص- فلا يمكن الادعاء بأن تعميم النص وتخصيصه بها هو من قبيل الدلالة اللغوية لنفس النص الذي استنبطت منه والدليل على ذلك أن غير المجتهد -حتى لو كان لغويا- لا يقوى على فهم هذا التعميم أو التخصيص بمجرد سماع النص بخلاف الحال في مفهوم الموافقة حيث يدرك ذلك كل عالم باللغة.

وادعاء ابن رشد[4] -وهو ما يفهم من كلام ابن القيم[5]- بأن القياس، أو بعبارة أخرى تعميم الحكم بالعلة إنما هو من قبيل الدلالة اللغوية للنص الشرعي -على الرغم من أن له وجهاً إلا أنه يبقى محلاً للنظر.

الدليل الرابع: وهو أوجه نظرية ثلاثة ذكرها الشاطبي:

أحدها: أنه «قد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكنا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا الغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في

---

(١) وهو إطلاق الجمهور انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص ٧-١١ ومحمد الخضري أصول الفقه، ص١٢٢.

(٢) وهو إطلاق الحنفية انظر: ابن الهمام، التحرير، ج١، ص٩٠، ومحمد الخضري، أصول الفقه ص١٢٢.

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص١٠.

(٤) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، ص١٣٠-١٣١.

(٥) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ص ٢١٨ وما بعدها، ص٣٣٧ وما بعدها.

الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه فيوشك أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر)).[1]

والوجه الثاني: ((أن النبي ﷺ نهى عن أشياء وأمر بأشياء وأطلق القول فيها ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة، والنهي عن مساوئ الأخلاق وسائر المناهي المطلقة وقد تقدم أن المكلف جُعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومنّته[2]، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني)).[3]

والوجه الثالث: أن ((الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تُعلم من النصوص وإن عُلم بعض فالأكثر منها غير معلوم وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع وبالاستقراء المعنوي و لم نستند فيه إلى مجرد الصيغة))[4].

وهذه الأوجه التي يذكرها الشاطبي في تدعيم القول بلزوم النظر إلى علة النص وإن أدى ذلك إلى التأثير على ظاهره أوجه قوية، إلا أنه يمكن الاعتراض على الوجه الأخير منها بأن ما ذكر من أن دلالة الأوامر على الوجوب أو الندب والنواهي على التحريم أو الكراهة لا تُعلم بالتحديد إلا من خلال

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٥٠.

(٢) المنة بضم الميم وتشديد النون: القوة والطاقة. انظر: المعجم الوسيط، ج٢، ص٩٢٤.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٥١.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص١٥٣.

اتّباع المعاني فهذا صحيح عند من يقولون[١] -ومنهم الشاطبي[٢]- بالوقف[٣] أو الاشتراك[٤] في دلالة الأمر بين الوجوب والندب وفي دلالة النهي بين التحريم والكراهة.

أما جمهور الأصوليين[٥] القائل بأن الأصل في الأمر الوجوب وفي النهي التحريم فلا يرد عليه أن التفرقة بين الأوامر ما كان منها أمر وجوب أو ندب، وبين النواهي ما كان منها نهي تحريم أو كراهة لا تكون إلا باتباع المعاني، لأنه حيث لا قرينة صارفة للأمر أو النهي تبقى دلالتهما على أصلها من الوجوب أو التحريم ولا لزوم لاتباع المعنى أو العلة كما ادعاه الشاطبي.

---

(١) كالأشعري والباقلاني والغزالي وأبي منصور الماتريدي، وعُزي إلى الشافعي انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص١٦٩.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٢١٠.

(٣) وصفة الوقف أنهم يقولون: الأمر إما حقيقة في الوجوب وإما حقيقة في الندب وإما مشترك بينها لكنا ما ندري ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة، لذلك لا يتعين معنى الأمر عندهم إلا بالقرينة انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٢، ص٣٦٨.

(٤) إما الاشتراك اللفظي كالقرء للحيض وللطهر وإما الاشتراك المعنوي بأن يدل الأمر على مطلق الطلب ويحصل التفريق بين أمر الوجوب وغيره بالقرائن انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٢، ص٣٦٨.

(٥) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٢، ص٣٦٥ والشوكاني، إرشاد الفحول، ص١٦٩.

المطلب الثاني
أدلة المانعين من تأثير تعليل النص على دلالته ومناقشتها

سبق نقل المنع من تأثير تعليل النص على دلالته عن القاضي الباقلاني وإمام الحرمين، وأبي إسحاق الإسفراييني وأبي منصور البغدادي وأبي إسحاق الشيرازي ومشايخ العراق من الحنفية كالدبوسي والبزدوي والسرخسي وغيرهم.

ويمكن تقسيم أدلتهم على ما ذهبوا إليه إلى قسمين:

الأول: الأدلة النقلية.

الثاني: الأدلة النظرية.

ولذا كان هذا المطلب في مقصدين:

المقصد الأول:

الأدلة النقلية للمانعين من ((تأثيرتعليل النص على دلالته)) ومناقشتها.

المقصد الثاني:

الأدلة النظرية للمانعين من ((تأثير تعليل النص على دلالته)) ومناقشتها.

المقصد الأول
الأدلة النقلية للمانعين
من تأثير تعليل النص على دلالته ومناقشتها

وهذه الأدلة عبارة عن وقائع اجتهادية صدرت عن الصحابة رضوان الله عليهم في حياة النبي ﷺ، ويمكن تصنيف هذه الوقائع ضمن نوعين:

النوع الأول: وقائع تضمنت اجتهادات للصحابة رضوان الله عليهم انبنت على اتباع الظاهر دون الالتفات إلى العلة فأقرهم النبي ﷺ عليها.

النوع الثاني: وقائع تضمنت اجتهادات للصحابة رضوان الله عليهم انبنت على التعليل فلم يقرهم النبي ﷺ عليها

أما أمثلة النوع الأول فقد ذكر منها الشاطبي ما يلي:

١- حديث الصلاة في بني قريظة[١] حيث أن الصحابة الذين أخروا صلاة العصر إلى ما بعد المغرب إنما ساروا وراء الظاهر من قوله ﷺ وتركوا الالتفات إلى علة هذا القول مع وضوحها.

وقد سبق في الفصل الثاني من هذه الرسالة مناقشة هذا الدليل وتوجيهه فلا حاجة لتكرار القول هاهنا.

٢- ما رواه أبو داود من أن ابن مسعود رضي الله عنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول: ((اجلسوا)) فجلس بباب المسجد فرآه النبي ﷺ فقال له: تعال يا عبد الله[٢].

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٤٥.

(٢) أبو داود، السنن، ج١، ص٢٨٦، وانظر: الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٤٥.

ووجه دلالة هذا الحديث على جواز اتباع الظاهر واضح، إذ أن ابن مسعود جرى مع ظاهر أمر النبي ﷺ لأصحابه بالجلوس فجلس بباب المسجد مع أن الغالب على الظن أنه ليس مقصوداً في الخطاب وإنما المقصود من حضر من الصحابة في المسجد، فكأن ابن مسعود في هذا الاجتهاد كان جارياً مع الصيغة دون الالتفات إلى القصد، وأقره النبي ﷺ على ذلك.

ويرد على هذا الدليل أن حديث ابن مسعود هذا لا يصح موصولاً وإنما هو مرسل من رواية عطاء عن النبي ﷺ.

فإن قيل: قد رواه أبو داود من طريق مخلد بن يزيد ثنا ابن جريح عن عطاء عن جابر به[1] وهذا موصول من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

فالجواب عليه هو أنه لم يصلْ هذا الحديث سوى مخلد بن يزيد وهو ليس ممن يُحتمل تفرده[2] لذلك قال أبو داود عقب رواية الحديث: ((هذا يعرف مرسل إنما رواه الناس عن عطاء عن النبي ﷺ، ومخلد هو شيخ[3]))[4]

وعلى فرض صحة هذا الحديث أو قبوله -لأن المرسل حجة عند جمع من العلماء[5] - فإن دلالته على اتباع ظاهر اللفظ دون الالتفات إلى العلة تظل محل نظر وذلك لأن علة أمر النبي ﷺ أصحابه بالجلوس ليست واضحة في

---

(١) أبو داود، السنن، ج١، ص٢٨٦.

(٢) قال فيه الإمام أحمد: ((لا بأس به وكان يهم)) وقال ابن حجر ((صدوق له أوهام)) انظر: الحافظ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ، ج٢٧، ص٣٤٥، وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ط٣، دار الرشيد، حلب، ١٤١١هـ، ص٥٢٤.

(٣) قال الذهبي في ترجمة العباس بن الفضل: ((قال أبو حاتم: شيخ، فقوله هو شيخ ليس هي عبارة جرح ولكنها أيضا ما هي بعبارة توثيق وبالاستقراء يلوح لك أنه ليس بحجة)) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥هـ ج٢، ص١٩ بحذف يسير. أفاده العلامة أبو غدة في تعليقاته على الرفع والتكميل، لمحمد اللكنوي، ط٣، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٧هـ، ص١٥٠.

(٤) أبو داود، السنن، ج١، ص٢٨٦.

(٥) كأبي حنيفة ومالك وأحمد، انظر: ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ ص٢٦.

الحديث حتى يقال بأنَّ ابن مسعود ترك الالتفات إليها هذا فضلاً عن أن النبي ﷺ لم يقرَّ ابن مسعود على اجتهاده هذا تماماً إذ قال له ((تعال)).

٣- ما رُوي أن عبد الله بن رواحة سمع النبي ﷺ يقول: ((اجلسوا)) فجلس بالطريق فمر به ﷺ فقال: ((ما شأنك)) فقال: سمعتك تقول: ((اجلسوا)) فقال له: ((زادك الله طاعة)).(١)

ووجه دلالة هذا الحديث على اتباع الظاهر دون الالتفات إلى العلة كهي في الحديث السابق مع مزيد وضوح لأن النبي ﷺ قد أثنى على اجتهاد عبدالله ابن رواحة هذا بخلاف ما سبق من اجتهاد ابن مسعود.

ويرد على هذا الحديث أنه ليس في كتب السنة المشهورة وإنما عزاه صاحب كنز العمال إلى ابن عساكر والديلمي والعزو إلى هذين المصدرين وحدهما مشعر بضعف الحديث لاسيما وقد ذكر المتقي الهندي صاحب الكنز في مقدمة كتابه أن ما عزاه إلى هذين المصدرين دون غيرهما من كتب السنة المشهورة فهو ضعيف(٢).

وأما أمثلة النوع الثاني -وهي الاجتهادات المبنية على التعليل و لم يقرَّ النبي ﷺ أصحابه عليها- فقد ذكر الشاطبي منها مثالاً واحداً وهو:

١- ما روي عن أبي سعيد بن المعلى ﷺ أنه قال: ((كنت أصلي فمر بي رسول الله ﷺ فدعاني فلم آته حتى صليت، ثم أتيته فقال: ما منعك أن تأتي؟ ألم يقل الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ﴾ [الأنفال:٢٤]))(٣).

(١) رواه ابن عساكر والديلمي، انظر: المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ، ج١٣، ص٤٥٠. وانظر: الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٤٥.

(٢) انظر: المتقي الهندي، كنز العمال، ج١، ص١٠.

(٣) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٤٦٤٧).

قال الشاطبي: ((فهـذا منـه ﷺ إشـارة إلى النظر لمجرد الأمـر وإن كـان ثَـمَّ معارض))[1].

ويرد على هذا الدليل أن اجتهاد أبي سعيد في هذه الواقعة ليس هو مـن قبيـل تأثر النص بما يستنبط منه من علة، وذلك لأن علة أمر النبي ﷺ بإجابته غير معروفة حتى يقال بأن أبا سعيد فهم من علة الأمر عدم لزوم الإجابة على الفور.

وإنما الذي صنع أبو سعيد هو الموازنة بين حكمين شرعيين:-

الأول: يقضي بإتمام الصلاة وهو مأخوذ مـن الآيـة: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾ [محمد:٣٣] وغيرها من الدلائل.

والآخر: يقضي بقطع الصلاة وهو مأخوذ من أمر النبي ﷺ له بالإجابة.

فجمع أبو سعيد بين النصين بأن أتم الصلاة ثم أجاب النبي ﷺ بعـد ذلـك. وقد أخطأ في هذا الاجتهاد لأن إتمام النافلة نافلـة وإجابـة النبي ﷺ فـرض ولا تقدم النافلة على الفرض، فلامه ﷺ على ذلك بياناً لخطأ هذا الاجتهاد، وعليه، فلا دلالة في الحديث على عدم جواز تأثير تعليل النص على دلالته وا لله أعلم.

وبالإمكان إضافة مثال آخر على هذا النوع أكثر وضوحاً وهو:

٢- ما روته عائشة رضـي ا لله عنهـا قـالت: ((لددْنـا[2] رسـول ا لله ﷺ في مرضه، وجعل يشير إلينا: لا تلدُّوني، قالت: فقلنـا: كراهيـةَ المريض للـدواء، فلما أفاق قال: ألم أنهكـن أن تلدونـي؟ قـالت: قلنـا: كراهيـة للـدواء، فقـال رسول ﷺ: لا يبقى أحدٌ منكم إلا لُدَّ وأنا أنظر))[3].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص١٤٥.

(٢) أي وضعنا الدواء في جانب فمه دون اختيـاره ورضـاه. انظر: ابـن حجـر، فتـح البـاري، ج٧، ص٧٥٤ والمعجم الوسيط، ج٢، ص٨٥٤.

(٣) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٦٨٨٦).

في هذا الحديث عَمِدت نساء النبي ﷺ إلى مخالفة ظاهر نهي النبي ﷺ لهن عن صب الدواء في فمه دون اختياره وذلك بناء على حملهن هذا النهي على أنه إنما كان لعلة كراهية المريض للدواء إذا لم يوافقه، وفي هذه الحالة لا يؤخذ بأمر المريض ونهيه.

ثم إن النبي ﷺ بعد أن أفاق من إغمائته لم يقبل باجتهادهن هذا في مورد نهيه ﷺ ولذلك عاقبهن بأن يُلددْن جميعاً حتى من كانت منهن صائمة كما جاء ذلك في بعض الروايات(١).

وهذا الدليل من القوة بمكان إلا أنه يمكن الجواب عليه بما يلي:

أولاً: أن هذا الحديث لا يتضمن نصاً شرعياً ورد لتقرير حكم شرعي معين، وإنما كان نهي النبي ﷺ لزوجاته عن لدّه أمراً جبلياً يتعلق بشخص النبي ﷺ من حيث إرادته أو عدم إرادته التداوي بدواء معين أو غيره، وهذا خارج عن أمر التشريع، وما كان كذلك فلا ينبغي التجاسر عليه وعلى ظاهره بالتعليل بخلاف نصوص الشريعة التي جاءت لتقرير أحكام مصلحية ظاهرة.

ثانياً: أن تأويل أزواجه ﷺ لنهيه أنه كان من أجل كراهية الدواء كان تأويلاً بعيداً وذلك لما عُلم من حال النبي ﷺ أنه كان يتداوى ويأمر بالتداوي، والتأويل البعيد -حتى لو كان بالتعليل- فهو مردود، قال ابن حجر رحمه الله:

((ويستفاد منه [أي الحديث السابق] أن التأويل البعيد لا يعذر به صاحبه)).(٢)

---

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج٧، ص٧٥٥.

(٢) المرجع السابق، ج٧، ص٧٥٤.

ومما يستدل به أيضاً على منع تأثير تعليل النص على دلالته من اجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم اجتهادهم -وهو لا يندرج تحت أي من النوعين آنفي الذكر- في مسألة الرمل في الطواف.

وذلك أن الرمل في الطواف -وهو شدة السعي في الأشواط الثلاثة الأولى- شُرع لعلة إظهار القوة للمشركين وقد زالت هذه العلة بعد فتح مكة وتطهيرها منهم إلا أن حكم الرمل لم يَزُلْ بل بقي الصحابة ومن بعدهم يرملون في هذه الأشواط.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: ((قدم رسول الله ﷺ وأصحابه فقال المشركون: إنه يقدم عليكم وقد وهنهم حمى يثرب فأمرهم النبي ﷺ أن يرملوا الأشواط الثلاثة وأن يمشوا بين الركنين، ولم يمنعه أن يأمرهم أن يرملوا الأشواط كلها إلا الإبقاء عليهم)).(١)

وفي هذا دليل على عدم جواز تخصيص العموم الزمني للنص الشرعي بما يُستفاد منه من علة أو بعبارة أخرى دليل على عدم جواز تأثير تعليل النص على دلالته.

ويرد على هذا الدليل أنه يمكن القول بأن العلة لابتداء حكم الرمل وإن زالت إلا أن استمرار حكم الرمل ثبت لعلة أخرى، وهي التذكير بما كان عليه حال المسلمين من الخوف والمعاناة وكيف آل الأمر إلى انتشار الإسلام وعموم الأمن وخروج المشركين من جزيرة العرب، وهذا بدوره يذكر بفضل الله ونعمته مما يدفع إلى حمده وشكره، وهذه معاني عبادية لا يهيجها شيء مثل الاتباع ولو في الصورة، وقد ألمح إلى شيء من ذلك عمر ﷺ حين قال:

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٦٠٢).

((ما لنا وللرمل إنما كنا راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله)) ثم قال: ((شيء صنعه النبي[1] ﷺ فلا نحب أن نتركه)).[2]

قال ابن حجر رحمه الله: ((إن عمر كان هم بترك الرمل في الطواف لأنه عرف سببه وقد انقضى فهم أن يتركه لفقد سببه، ثم رجع عن ذلك لاحتمال أن تكون له حكمة ما اطلع عليها فرأى أن الاتباع أولى من طريق المعنى، وأيضاً إن فاعل ذلك إذا فعله تذكر السبب الباعث على ذلك فيتذكر نعمة الله على إعزاز الإسلام وأهله))[3].

وقال العز بن عبد السلام رحمه الله: ((الأصل أن تزول الأحكام بزوال عللها)) وذكر أمثلة لذلك ثم قال: ((وقد شُرع الرمل في الطواف لإيهام المشركين قوة المؤمنين وقد زال ذلك والرمل مشروع إلى يوم الدين، ومثل هذا لا يُقاس عليه، لأن القياس فرع لفهم المعنى، ويجوز أن يقال: إنه ﷺ رمل في حجة الوداع مع زوال السبب تذكيراً لنعمة الأمن بعد الخوف لنشكر عليها فقد أمرنا الله بذكر نعمه في غير موضع من كتابه وما أمرنا بذكرها إلا لنشكرها))[4].

وهذا الجواب الذي أفاده العز وابن حجر رحمهما الله أولى مما أجاب به الأستاذ شلبي بقوله -بعد ايراد قول عمر رضي الله عنه في الرمل:- ((ولعلك تلمس من أثر عمر هذا شيئاً يميز لك بين نوعين من الأحكام فكثيراً ما نراه رضي الله عنه يعلل تبعاً

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٦٠٢).

(٢) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٦٠٥).

(٣) ابن حجر ، فتح الباري، ج٣، ص٥٥١.

(٤) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤسسة الريان، بيروت، ١٤١٠هـ، ج٢، ص١٩١.

للمصلحة وإن أدى ذلك إلى ترك ظواهر النصوص أو تخصيصها، ولكنه رأى في هذا الفعل -الرمل- أنه وإن كانت العلة قد زالت فلم يجد مصلحة في تركه ولا يترتب على فعله مفسدة، ومثل هذا لا يترك))[1].

ووجه الأولوية هو أن الفعل لا لمصلحة وإن لم يترتب عليه مفسدة أقرب إلى العبث منه إلى التشريع، ومثل هذا الفعل ينبغي أن يترك بخلاف ما قاله شلبي، وعلى أي تقدير فإن دلالة استمرار حكم الرمل على وجوب اتباع الظاهر من غير نظر إلى العلة -بعدما سبق من جواب- تصبح في محل نظر.

(١) محمد شلبي، تعليل الأحكام، ص٧٠.

المقصد الثاني
الأدلة النظرية للمانعين
من تأثير تعليل النص على دلالته ومناقشتها

ويمكن في هذا الصدد ذكر أدلة أربعة:

الدليل الأول: -وهو الذي يذكره أكثر الأصوليين[1] - أن الاجتهاد المبني على تأثير تعليل النص على دلالته هو اجتهاد تضمن إبطال الفرع لأصله وهو باطل لأن الفرع إذ أبطل أصله أبطل نفسه.

ووجه ذلك أن النص أصل والعلة فرع تولد عن هذا الأصل، فإذا عادت العلة على النص بإبطال كله أو بعضه كأن تخصص من عمومه، أو تقيّد من إطلاقه، أو تصرفه من الحقيقة إلى المجاز أو تبطل مفهومه المخالف، لزم من ذلك أن تبطل هذه العلة أيضاً، لأن الفْرضَ أن الفرع إنما ثبت بالأصل فإذا بطل الأصل بطل الفرع، وإذن فاعتبار الفرع على هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتباره، وتصحيحه مؤد إلى إبطاله وهذا تناقض لا يُتصور فهو باطل وكذا ما أدى إليه، فوجب أن يُشترط في التعليل حتى يصح أن لا يعود على أصله وهو النص بالإبطال وهذا بالفعل ما أجمع عليه الأصوليون، قال ابن حجر رحمه الله: ((اتفقوا على أنه لا يجوز أن يُستنبط من النص معنى يعود عليه بالإبطال))[2].

---

(١) انظر: الغزالي، المنخول، ص٢٠١، والآمدي، الإحكام، ج٣، ص٣٥٤ والزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٥٢، وعضد الدين الأيجي، شرح مختصر ابن الحاجب ، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، ج٢، ص٢٢٨ وابن الهمام، التحرير، ج٤، ص٣١.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج١٢، ص٧٥.

ويمكن الاعتراض على هذا الدليل بالقول:

إنه من المسلم به أن معرفة العلة فرع عن دلالة النص، ومن المسلم به أيضاً أنه لا يصح للفرع أن يعود على أصله بالإبطال، إلا أن المنازعة قائمة في إسقاط هذه القاعدة على محل النزاع، وذلك لأن تأويل النص بصرفه من العموم إلى الخصوص أو من الخصوص إلى العموم أو بصرفه من الحقيقة إلى المجاز وغير ذلك من أوجه التأويل ليس هو ((إبطالاً)) للنص، وإنما هو إعمال له في أحد معنييه بكامل دلالته، وإعمال النص -ولو في أحد معنييه- مناف لإبطاله، فليس التأويل ابطالاً وإنما هو ترجيح لأحد معنيي أو محملي النص على الآخر، وشأن التعليل في ترجيح أحد هذين المحملين هو شأن أي قرينة تصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى المعنى المؤول فلا يُقال بأن هذه القرينة بتأثيرها على النص بالتأويل تكون قد أبطلته.

نعم، يمكن القول بأنها أبطلت ظاهره، ولكنَّ هذا شيء وإبطاله كليا شيء آخر. ومن هنا قال الصفي الهندي، رحمه الله، عندما علّق على اشتراط الأصوليين لصحة العلة أن لا تعود على أصلها بالإبطال: ((هذا الشرط صحيح إن عني بذلك إبطاله بالكلية فأما إذا لزم فيه تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون البعض فينبغي أن يجوز))(١).

فإن قيل: فما الدليل على أن عَوْد العلّة على ظاهر النص بالإبطال يفترق عن عودها عليه كلياً بذلك، وأن عودها على الظاهر بالإبطال لا يُعدّ من قبيل عود الفرع على أصله بالإبطال لا سيما أن العلة منبثقة عن النص كله بكلتا دلالتيه الظاهرة -أو الظنية- والقاطعة؟

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج ٥، ص ١٥٣.

فالجواب هو أن القول بانبثاق العلة عن كلا دلالتي النص الظنية والقطعية -وقد سبق شرح هذين الدلالتين في مقتضى النص في الفصل الأول- فيه نظر.

ووجه ذلك أن الدلالة القطعية للنص -وهي ما دلّ عليه النص قطعاً- تكفي بمجردها للتعريف بعلة النص، لذلك فإنها -وحدها دون الدلالة الظنية- هي أصل العلة والعلة فرعها، ومن هنا سبق القول بأنه لا يجوز للعلة أن تعود عليها بالتأثير، وبأن مجال تأثير التعليل على النص يتحدد بما دون المقتضى القطعي للنص، فإذا كان ذلك خرج عود العلة على المقتضى الظني للنص بالإبطال عن كونه عوداً للفرع على أصله بذلك لأنه -وكما سبق القول- ليست العلة فرعاً لمقتضى النص الظني وإنما لمقتضى النص القطعي فقط.

ويمكن توضيح هذا القول بمثال، وهو اجتهاد المالكية في الحديث «القاتل لا يرث»[1]، إذ يرى الإمام مالك، رحمه الله، أن القتل المانع من الإرث هو فقط القتل العمد العدوان وذلك لأن العلة في الحرمان من الإرث -كما رآها هو- هي معاملة القاتل المستعجل للإرث بتنقيض مقصوده عقوبة له، ومقتضى هذه العلة هو أن لا يحرم القاتل خطأً من الإرث وذلك لعدم توفر قصد الإجرام لديه، وأن لا يحرم كذلك القاتل بحق كمستوفي القصاص وذلك لأنه لا يستحق العقوبة لقيامه بواجبه.

وعليه يكون الإمام مالك قد خصّ بمقتضى العلة هذا عموم الحديث الناصّ على حرمان القاتل -بإطلاق- من الإرث[2].

---

(١) سبق تخريجه في المبحث السابق، المطلب الأول.

(٢) انظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص ٧٢، والحطاب، مواهب الجليل، ج ٦، ص ٤٢٢؛

وللحديث دلالتان:

إحداهما: قطعية وهي تفيد بأن نوعاً على الأقل مما يُسمَّى قتلاً يمنع من الإرث، وهذه الدلالة لا يجوز التأثير عليها بحال؛ لأن ذلك يعني نسخ حكم منع القتل لاستحقاق الإرث وتعطيله، وهذا لايكون إلا بخطاب من الشارع الحكيم وهو ما لم يرد، ومن هنا أجمع الفقهاء الآخذون بهذا الحديث على أن نوعاً على الأقل من القتل يمنع من الإرث وهو القتل العمد العدوان واختلفوا فيما سوى هذا النوع من القتل(1).

والدلالة الثانية: ظنية وهي تفيد بأن جميع أنواع القتل تمنع من الإرث، وهذه الدلالة مأخوذة من عموم لفظ ((القاتل))، وإنما قيل بأنها ظنية لأن اللفظ العام يقبل -من حيث الاستعمال اللغوي- أن يُراد به الخاص وإن كان الأصل فيه العموم والاستغراق.

فإذا تقرر ما سبق، فإنه من غير المستهجن القول بأن دلالة النص القطعية والتي قضت بأن هناك نوعاً على الأقل من القتل يمنع من الإرث تكفي في إفادة علة الحكم، وذلك لأن العلة إذا استُنبطت بمسلك المناسبة فهي إنما تتولد من نظر العقل في وجه المصلحة التي من أجلها ربط الشارع ((الحكم)) بـ ((المحكوم فيه))، وما دامت دلالة النص القطعية كافية في الدلالة على هذا الربط -إذا أنها ربطت بين القتل وهو الفعل المحكوم فيه وبين المنع من الإرث وهو الحكم- فإنه يمكن بالنظر إليها بمجردها استنباط علة الحكم.

---

(1) انظر: سعدي أبو جيب، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ط٢، دار الفكر دمشق، ١٤٠٤هـ، ج٢، ص ٩٨٦.

وبناء على ذلك فليس للدلالة الظنية للنص دخْل في إفادة العلة حتى يقال بأن اجتهاد الإمام مالك في هذا الحديث تضمن استنباط علة عادت أصلها بالإبطال.

وإذن فهكذا يمكن القول في كل مثال عادت فيه العلة المستنبطة من نصّ ما على ظاهر هذا النص بالإبطال.

فإن قيل: فما هو مثال عود العلة على أصلها وهي الدلالة القاطعة للنص بالإبطال ؟

فالجواب أنه يمكن التمثيل لذلك بمثالين:

المثال الأول: قوله تعالى في القاذفين ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور:٤]، على فرض عدم تعلّق الاستثناء ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟﴾ [النور:٥] بعدم قبول الشهادة وإنما بالحكم بالفسق كما هو رأي الحنفية[1].

فلو علّل أحدهم عدم قبول شهادة القاذف بأنه خرج عن حدّ العدالة بالقذف، وهذا يقتضي أنه إذا تاب قُبلت شهادته لأن العدالة تعود بالتوبة، فهذا تعليل عاد على أصله بالإبطال وذلك لأن لفظ التأبيد ((أبداً)) أفاد القطع بدوام الحكم في كل الأحوال، والتعليل وهو مظنون أفاد حكماً غير ذلك، فإذا تعارض ظني مع قطعي لم يكن شكٌّ في بطلان ما هو ظني.

المثال الثاني: تعليل قوله ﷺ لأحد أصحابه إذ أراد أن يضحي بجذعة[2] ((اذبحها و لاتصلح لغيرك)) وفي رواية ((ولن تجزي عن أحد بعدك))[3] -بأن

(١) انظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج٥، ص ١١٩.

(٢) والجذعة من المعز: ما دخل السنة الثانية انظر: ابن حجر، فتح الباري ج ١٠، ص ٧.

(٣) البخاري، الصحيح، الأحاديث رقم (٥٥٥٦)، (٥٥٥٧).

ذلك كان لأنه لا يجد مُسنّة[1] يضحي بها، فيقاس عليه من هو مثله في عدم وجدانه ذلك فيجوز له أن يضحي بما وجد عنده حتى لو لم تستوف أُضحيتُه السن المقررة لها شرعاً.

فهذا تعليل عاد على أصله بالإبطال وذلك لأن قوله ﷺ: ((ولن تجزي عن أحدٍ بعدك)) قاطع في الدلالة على تخصيص الحكم بذلك الصحابي فلا يجوز إلحاق غيره به بالتعليل لمنافاة التعليل حينئذ لدلالة النص القاطعة.

الدليل الثاني: هو أن القول بتأثير تعليل النص على دلالته ((يُفضي إلى ترك الراجح إلى المرجوح إذ الظن المستفاد من اللفظ أقوى من المستفاد من الاستنباط))[2].

ومثل هذا لا يجوز.

ويرد على هذا الدليل أمران:

أحدهما: أن الظن المستفاد من ظاهر النص ليس دائما أقوى وأرجح من الظن المستفاد من العلة كما هو الحال في كثير من الأمثلة مما مرّ سابقاً وسيرد لاحقاً.

والآخر: أنه حيثما كان الظن المستفاد من ظاهر اللفظ أقوى من الظن المستفاد من العلة لم يجز القول بتأثير العلة على هذا الظاهر كما سبق توضيح ذلك في الفصل الأول. وعلى هذا خرج هذا الدليل عن محلّ النزاع.

الدليل الثالث: وهو ما قاله إلكيا الهراسي من أنه لا يجوز للعلة المستنبطة أن تخصص عموم النص الذي أخذت منه ((لأن العموم ينبغي أن يُفهم ثم يُبحث عن دليله، فإن فهم معنى اللفظ سابق على فهم معناه المستنبط، وإذا فُهم عمومه فكيف يتجه بناء علة على خلاف ما فُهم منه))[3].

---

(١) المسنة من المعز : ما دخل السنة الثالثة انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج١٠، ص١٦.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص ١٥٢.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٣٧٨.

وقريب من هذا قول الغزالي: ((إن من منع العلة التي تعكر على الأصل بالتخصيص، منع من حيث أن القياس [التعليل] ليس تفسيراً للألفاظ، فيجب معرفة الحكم أولا، ثم طلب علته))[1].

وقد كفى إلكيا الهراسي المجيزين لتأثير تعليل النص على دلالته مؤونة الاعتراض على هذا الدليل فأجاب عنه بقوله:

((ويتجه للمخالف أن يقول: المعنى الذي يُفهم من العموم في النظر الثاني ربما نراه أوفق لموضوع اللفظ ومنهاج الشرع، وذلك تنبيه إما بفحوى الخطاب ومخرج الكلام، وإما بأمارة أخرى تُفصِّل الكلام، وذلك راجح على ما ظهر من اللفظ، وهذا المعنى لا يُقدَّر مخالفاً للفظ ولكن يُقدّر بياناً له، فالذي فهمناه أولاً العموم، ثم النظر الثاني يبين أن المراد به الخصوص فغلب معهود الشرع على معنى ظاهر اللفظ))[2].

الدليل الرابع: وهو ما استشكله الشاطبي على المقدمة العاشرة من الموافقات والتي تنص على أنه: ((إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدْر ما يُسرّحه النقل))[3] -من أن بعض الأصوليين قرر ((أن المعنى المناسب إذا كان جلياً سابقاً إلى الفهم عند ذكر النص، صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثلوا ذلك بقوله ﷺ: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان))[4] فمنعوا -لأجل معنى التشويش- القضاء مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٨٤.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص٣٧٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٨٧.

(٤) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٧١٥٨) بلفظ قريب.

فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف))[1]. وهذا مناف للمقدمة آنفة الذكر.

وقد أجاب الشاطبي عن هذا الإشكال بقوله: ((إن إلحاق كل مشوش بالغضب، من باب القياس، وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ، وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل؛ بل من فهم معنى التشويش ومعلوم أن الغضب اليسير غير مشوش؛ فجاز القضاء مع وجوده؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب. هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى وأن مطلق الغضب يتناوله اللفظ لكن خصَّصَه المعنى، والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص فإن لفظ غضبان وزنه فعلان، وفعلان في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتُق منه، فغضبان إنما يستعمل في الممتلئ غضباً كريان في الممتلئ رياً وعطشان في الممتلئ عطشاً وأشباه ذلك، لا أنه يُستعمل في مطلق ما اشتُق منه، فكأن الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلئ غضباً، حتى كأنه قال: لا يقضي القاضي وهو شديد الغضب أو ممتلئ الغضب، وهذا هو المشوش فخرج المعنى عن كونه مخصِّصا، وصار خروج يسير الغضب عن النهي بمقتضى اللفظ لا بحكم المعنى؛ وقيس على مشوش الغضب كل مشوش، فلا تجاوز للعقل إذن))[2].

ولا يخفى ضعف هذا الجواب على ذي نظر، وذلك لأنه -على فرض التسليم به من الناحية اللغوية- إنما يستقيم في مثال النهي عن القضاء حالة الغضب فحسب، وأما في غيره من الأمثلة -وهي بالعشرات- فلا يمكن الإجابة عنها بمثل هذا الجواب فيبقى إشكال تقديم العقل على النقل قائماً فيها.

---

(١) الشاطبي، البحر المحيط، ج١، ص ٨٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص ٩٠.

والجواب الصحيح عن هذا الإشكال هو أن تأثير تعليل النص على دلالته وإن تضمن تقديماً للعقل على النقل فإن هذا إنما كان بموافقة الشرع وإقراره كما يظهر من خلال ما أُورد في الفصل الثاني من اجتهادات للصحابة انبنت على هذا الأصل فأقرها النبي ﷺ، هذا من ناحية، وَمن ناحية أخرى، فإن التعليل ليس عملاً عقلياً محضاً وإنما هو محاط بضوابط وقيود شرعية ومدلولٌ عليه بأدلة سمعية توقيفية، قال الغزالي رحمه الله: إن الأدلة على العلة لا تكون إلا سمعية وتعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها لا يمكن إلا بالأدلة السمعية كما يثبت الحكم الشرعي تماماً[1].

«فإن قيل: فالحكم لا يثبت إلا توقيفاً ونصاً فلتكن العلة كذلك قلنا: لا يثبت الحكم إلا توقيفاً لكن ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام مجرد النص، بل النص والعموم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلة، فكذلك إثبات العلة تتسع طرقه ولا يُقتصَر فيه على النص»[2].

فإذا تقرر ما سبق لم يكن القول بتأثير تعليل النص على دلالته قولاً بتقديم العقل على النقل بتاتاً.

وأخيراً وبعد استعرض أدلة المجيزين والمانعين من تأثير تعليل النص على دلالته ومناقشتها يظهر بجلاء رجحانُ أدلة المجيزين وهشاشة أدلة المانعين، لا سيما إذا أُضيف إلى أدلة المجيزين ما سبق إيراده من اجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم التي انبنت على تأثير تعليل النص على دلالته سواء تلك التي كانت إبّان حياته ﷺ فأقرهم عليها أو تلك التي كانت بعد وفاته ﷺ.

---

(١) انظر: الغزالي، المستصفى، ج٢، ص ٢٨٠.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٢٨١.

المبحث الثالث

مسائل فقهية -في كتب الأصول- تضمنت ((تأثيراً لتعليل النص على دلالته))

ما من شك في أن التأليف الأصولي خضع بشكل أو بآخر للمذهبية الفقهية، وعلى الرغم من أن إمام الحرمين ذكر أنه من ((حق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية))[١] إلا أن أكثر الأصوليين -وحتى إمام الحرمين نفسه[٢]- تأثروا برياح المذهبية مما جعل غالب أبحاثهم الأصولية تأخذ شكل الجدال والنقاش والمناظرة أكثر من أخذها شكل العرض والتبسيط والتوضيح.

و ((تأثير تعليل النص على دلالته)) باعتبارها قضية أصولية ذات أبعاد فقهية شتى خضعت لهذا الأصل فتأثرت بلفحات المذهبية والتقليد حتى اضطر الغزالي -هو بصدد الخروج عن تقليد من قبلَه من أصوليي الشافعية في هذه القضية- إلى القول بأن: ((الكلمات التي تداولتها الألسنة لا سبيل إلى تقليدها دون البحث عن مداركها وأدلتها وإنما اتباع صورها دأب العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى بقاع المعاني المعقولة بالرأي الصائب والذوق السليم، فلازموا -بحكم القصور والعجز- حضيض التقليد وركنوا إلى ما تداولته الألسنة من غير خوض على خفيات أسرارها وتشوف إلى العثور على أغوارها وهذا مزلة قدم لا بد من الاتئاد فيه))[٣].

(١) امام الحرمين، البرهان، ج١، ص ٥٣٤.

(٢) ويظهر ذلك أكثر ما يكون في كتابه : مغيث الخلق في ترجيح القول الحق.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٨٠، ٨١.

وتأثراً بلفحات المذهبية هذه فإن الأصوليين -لا سيّما المانعون من تأثير تعليل النص على دلالته- قد أوردوا في ثنايا بحث هذه المسألة عدداً جماً من المسائل الفقهية التي قال بها خصومهم منتقدين هذه المسائل على القائلين بها لأنها تضمنت تأثيراً لتعليل النص على دلالته.

وأكتفي، منعاً للتطويل، ولأن المسائل كلها -تقريباً - تجري على نسق واحد، ببحث ثلاث مسائل مركزاً البحث على الجانب الأصولي المتعلق بها، وهذه المسائل هي:

أولاً: دفع القيم في الزكوات.

ثانياً: دفع الزكاة إلى بعضٍ من مصارفها الثمانية.

ثالثاً: سفر المرأة إلى الحج من غير محرم عند الأمن.

المسألة الأولى: دفع القيم في الزكوات:

ورد النص بإيجاب شاة من الغنم إذا بلغت الغنم أربعين أو الإبل خمساً كزكاة فقال ﷺ: ((في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة))[1] وقال: ((ومن لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، فإذا بلغت خمساً من الإبل ففيها شاة)).[2]

فالتزم جمهور الفقهاء -مالك[3] والشافعي[4] وأحمد[5]- ظاهر النص بأن أوجبوا إخراج عين الشاة.

أما أبو حنيفة فقد اجتهد في مورد هذا النص بالتعليل حيث رأى -رحمه الله- أن العلة في إعطاء الزكاة للفقير هي سد حاجته وعليه أجاز كلاً من إخراج عين الشاة أو إخراج ما يساوي قيمتها وذلك لأن سدّ الحاجة حاصل بالطريقين ولربما كان قضاء الحاجة بطريق إخراج القيم أتم[6].

وقد انتقد أصوليو الشافعية وغيرهم اجتهاد أبي حنيفة هذا مدّعين بأنه اجتهاد تضمّن استنباط علة من النص عادت على هذا النص بالإبطال، وهذا لا يجوز لأنه من باب إبطال الفرع لأصله[7] وهو باطل كما سبق بيانه.

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٤٥٤).

(٢) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٤٥٤).

(٣) انظر: الحطاب، مواهب الجليل، ج١، ص ٢٥٨.

(٤) انظر: النووي، المجموع، ج٥، ص ٤٠١.

(٥) انظر: ابن قدامة، المغني، ج٣، ص ٤٨.

(٦) انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٢، ص ١٩١، ١٩٢.

(٧) انظر: الغزالي، المنخول، ص٢٠١ وابن الحاجب، منتهى الوصول، ص ١٧٦ والزركشي، البحر المحيط، ج٥، ١٥٢.

قال الآمدي: ((ومن جملة التأويلات البعيدة ما يقوله أصحاب أبي حنيفة في قوله ﷺ: ((في أربعين شاة شاة))[1] من أن المراد به مقدار قيمة الشاة، وذلك لأن قوله ((في أربعين شاة شاة)) قوي الظهور في وجوب الشاة عيناً، حيث إنه خصصها بالذكر.. ولا يخفى أنه يلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على أن المقصود إنما هو دفع حاجات الفقراء وسدّ خلاّتهم جواز دفع القيمة، وفيه رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استُنبط منه من العلة وهي دفع حاجات الفقراء واستنباط العلة من الحكم إذا كانت موجبة لرفعه كانت باطلة)).[2]

دفاع أصوليي الحنفية عن اجتهاد إمامهم:

وقد حاول الحنفية الدفاع عن مذهب إمامهم في هذه المسألة لا سيما أنهم يرون -في أغلبهم- عدم جواز أن تعود العلة على النص بالتأثير والتغيير فضلاً عن أن تعود عليه بالإبطال.

فتتابع أصوليوهم[3] على إيراد جواب وضّحه صدر الشريعة بقوله: ((إنما كان التعليل في دفع القيم تغييراً للنص إذا كان الأصل وهو الشاة مثلاً واجباً للفقير لعينه، وليس كذلك فإن الزكاة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وإنما هي حق الله تعالى، لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب بإذنه بدلالة النص لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء بقوله: ﴿إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦] ثم أوجب على الأغنياء مالاً مسمى ثم أمر بأداء تلك المواعيد وهي الأرزاق

---

(١) سبق تخريجه في المبحث الأول من هذا الفصل.

(٢) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص ٧٩.

(٣) انظر: البزدوي، أصول البزدوي، ج٣، ص٣٣٥، وابن الهمام، التحرير، ج١، ص ١٥٥، والأنصاري فواتح الرحموت، ج٢، ص٢٣.

المختلفة من ذلك المسمى، ولا يمكن ذلك الأداء إلا بالاستبدال فيكون متضمناً للأمر بالاستبدال، كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بأدائها من مال معين عنده يكون إذناً بالاستبدال، فكذا هاهنا ...

فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير للنص بل يكون التغيير في الحكم الأول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل، فيكون تغيير النص بالنص مجتمعاً مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص، وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله: فصار التغيير مجامعاً للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال أيضاً: فصار صلاح الصرف إلى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفاً إلى الفقير بدوام يده حكماً شرعياً في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه إلى سائر الأموال)).[1]

ونظراً لتكلف هذا الجواب وصعوبة مدركه فقد اعترف صدر الشريعة بعد إيراده بقوله: ((وهذه المسألة مع هذه العبارة [يعني بها عبارة فخر الإسلام آنفة الذكر] من مشكلات كتب أصحابنا في الأصول))[2]، هذا وقد أطال الأنصاري في تفنيد هذا الجواب بما يثقل إيراده[3]. ولو أن الحنفية كيّفوا اجتهاد أبي حنيفة هذا بدقة لما احتاجوا لمثل هذا الجواب العسير على الفهم، وذلك بالقول بأن اجتهاد أبي حنيفة، رحمه الله، لم يتضمن عود التعليل على النص بالإبطال كما هو المدعى، وذلك لأن أبا حنيفة وإن قال بجواز دفع القيمة فإنه قائل في الوقت نفسه بجواز دفع الشاة، وما دام ذلك كذلك فإن حكم النص -وهو إجزاء دفع الشاة- معمولٌ به غير معطل وإنما أُضيف إليه حكم آخر -سكت عنه النص- هو إجزاء القيمة.

---

(١) صدر الشريعة، التوضيح، ج٢، ص٥٩.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص ٦٠.

(٣) انظر: الأنصاري، فواتح الرحموت، ج٢، ص ٢٣، ٢٤.

وعليه فقد وسّع أبو حنيفة حكم النص بالتعليل أو -بعبارة أخرى- علّل النص بحيث عاد التعليل على حكم هذا النص بالتعميم، وليس في ذلك إبطال لذات النص وإنما لمفهومه المخالف المستفاد من تخصيص الشاة بالذكر وهو مفهوم ضعيف لأنه مفهوم لقب(١)، ومثل هذا يحصل في كل قياس ولا قائل بعدم جوازه، قال الزركشي: «اعلم أنه يجوز أن يستنبط من النص معنى يعممه قطعاً كاستنباط ما يشوش الفكر من قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»(٢) وكاستنباط الاستنجاء بالجامد القالع من الأمر بالأحجار، وهو غالب الأقيسة».(٣)

وقد أشار إلى ذلك -أعني كون اجتهاد أبي حنيفة من قبيل توسيع حكم النص لا من قبيل إبطال النص- الغزاليُّ، رحمه الله، فقال: «قال بعض الأصوليين: كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل، ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال حيث قال عليه الصلاة والسلام: «في اربعين شاة شاة»(٤) فقال أبو حنيفة: الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان قال: فهذا باطل لأنّ اللفظ نصٌّ في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعاً للنص.. وهذا غير مرضي عندنا فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقا، فأما إذا لم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخيَّر فيها فقد أدى واجبها وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى، فهذا توسيع للوجوب واللفظ نصٌّ في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه، ولعلّه ظاهر في

---

(١) وهو عند الأكثرين ليس بحجة انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٠٨.

(٢) سبق تخريجه في المبحث الأول من هذا الفصل.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ٣٧٧.

(٤) سبق تخريجه في المبحث الأول من هذا الفصل.

التعيين محتمِلٌ للتوسيع وهو كقوله: ((وليستنجِ بثلاثة أحجار)) [١] فإن إقامة المدر[٢] مقامه لا يُبطل وجوبَ الاستنجاء لكن الحَجَرُ يجوز أن يتعيّن ويجوز أن يُتخيَّر بينه وبين ما في معناه)).[٣]

و لم أجد من متقدمي الحنفية من تنبه إلى هذا الذي ذكره الغزالي، رحمه الله، إلا أن صاحب الخمسين في أصول الحنفية أشار إليه إشارة خفية فقال: ((التمسك بقوله ﷺ: ((في أربعين شاة شاة)) لإثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف، لأنه [أي الحديث] يقتضي وجوب الشاة ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة))[٤].

قال شارحه:

((لا خلاف في وجوب الشاة، وإنما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة والنص ساكت عنه فلا يصح التمسك به [يعني الحديث] لأن النص لا يتعرض لعدم سقوط الواجب بأداء القيمة))[٥].

أما ابن الهمام من متأخري الحنفية فقد صرح بأن تعليل أبي حنيفة للحديث ((في أربعين شاة شاة)) ((لم يكن مُبطلاً للمنصوص عليه بل توسعة لمحل الحكم فإن الشاة المنصوص عليها بعد التعليل محل للدفع كما أن قيمتها محل أيضاً وليس التعليل حيث كان إلا لتوسعة المحل)).[٦]

---

(١) سبق تخريجه في المبحث الأول من هذا الفصل.

(٢) المدر: هو الطين اللزّج المتماسك، انظر: المعجم الوسيط، ج٢، ص ٨٩٣.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج١، ص ٣٩٤ - ٣٩٦.

(٤) أبو علي الشاشي، أصول الشاشي أو الخمسين، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٢هـ، ص ١٧٨، وأنا أشك بنسبة الكتاب إلى الشاشي، وذلك لأن صاحب هذا الكتاب ينقل عن الدبوسي بعض النقول كما في صفحة ١٠٨ وصفحة ٣٧٣، والدبوسي توفي سنة ٤٣٠هـ بينما توفي أبو علي الشاشي سنة ٣٤٤هـ كما ترجم له بذلك محقق الكتاب فيكون الشاشي قد سبق الدبوسي بقرن من الزمن فكيف ينقل عنه؟

(٥) محمد فيض الحسن الكنكوهي، حاشية الكنكوهي على أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٢هـ، ص ١٨٤.

(٦) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٢، ص ١٩٢، وانظر: ابن الهمام، التحرير، ج١، ص ١٥٥.

وحاصل ما سَبق أن النص «في أربعين شاة شاة» ذكر إجزاء الشاة وسكت عن إجزاء القيمة، فقاس أبو حنيفة قيمة الشاة على الشاة في حصول الإجزاء بها، والعلة الجامعة هي حصول سدّ حاجة الفقير في كلّ من دفع الشاة أو قيمتها، فلم يخالف أبو حنيفة النص وإنما قاس عليه ووسع منه، وهذا المسلك في الاجتهاد جائز عند القائسين بلا خلاف.

اعتراض الزركشي على هذا التقرير:

إلا أن الزركشي، رحمه الله، لم يعجبه القول بأن اجتهاد أبي حنيفة في دفع القيم لا يتضمن إبطال النص بالتعليل، وإنما هو من باب توسيع حكم الوجوب فأورد عنه ثلاثة أجوبة.

قال: و«نازع فيه [أي في التمثيل لإبطال النص بالعلة باجتهاد أبي حنيفة في دفع القيم] الغزاليُّ من جهة أن من أجاز القيمة فهو مستنبط معنى معمم لا مبطل لأنه لا يمنع إجزاء الشاة» قال: «**وفيه ثلاثة أجوبة:**

أحدها: أن استنباط القيمة ألغى تعلّق الزكاة بالعين ابتداءً الذي عليه الدليل، وهذا معنى الإبطال أي إبطال التعلق.

الثاني: أنه ألغى تعيينها من بنت مخاض أو بنت اللبون أو حقّة أو جذعة(١) وصير الواجب جائزاً، لأنه إن كانت القيمة هي الواجب لم تكن الشاة واجبة ولا يلزم وجوبُها ولا قائل به.

---

(١) هذه أسماء لأسنان الإبل المختلفة فبنت المخاض لها سنة ودخلت في الثانية سميت به لأن أمها بعد سنة من ولادتها آن لها أن تحمل مرة أخرى وبنت اللبون لها سنتان ودخلت في الثالثة وسميت به لأن أمها آن لها أن تلد فتصير لبوناً والحقة لها ثلاث سنوات وطفقت في الرابعة وسميت به لأنها استحقت أن تحمل ويركب عليها، والجذعة لها أربع سنوات وطفقت في الخامسة، سميت به لأنها أجذعت – أسقطت – مقدم أسنانها انظر: الشربيني، مغني المحتاج، ج١، ص٣٧٠.

الثالث: يُقال: إن أجزأت الشاة لكن من حيث لم يُخصّ الإجزاء بها فبطل لفظ ((في أربعين شاة شاة)) وليس القيمة أعم من الشاة)).[1]

وهذه الأجوبة التي أوردها الزركشي أجوبة ضعيفة وبيان ذلك بما يلي:

أما قوله: بأن معنى الإبطال هو إبطال التعلق فالجواب عليه هو بأن مقصود الأصوليين بقولهم: لا يجوز استنباط معنى من النص يعود عليه بالإبطال هو إبطال الدلالة القاطعة للنص التي يتوقف على وجودها استنباط علة النص، وهذا القصد متعيِّن حتى يصح أن الفرع -في مثل هذه الحالة- عاد على أصله بالإبطال كما سبق توضيحه في المبحث السابق، وليس المقصود إبطال التعلّق كما هو المدعى بدليل أن كل قياس يُجرى على حكم من الأحكام لا بدّ أن يتضمن إبطال تعلق الحكم بالمقيس عليه، فمثلاً قياس كل جامد قالع على الأحجار المنصوص عليها في قوله ﷺ: ((وليستنج بثلاثة أحجار))[2] أبطل تعلّق حكم الاستنجاء بالأحجار فقط ليصبح هذا الحكم -بعد التعليل- عاماً في كل قالع مزيل للنجاسة إذا كان يتأدّى به الغرض، وكذلك قياس أبي حنيفة في دفع القيم أبطل تعلّق الإجزاء بالشاة وحدها فقط ليعمّ كل ما يساوي قيمتها.

وأما قوله: بأن اجتهاد أبي حنيفة بدفع القيم ألغى تعيين نوع الشاة أو الناقة من بنت مخاض أو بنت لبون وما إلى ذلك، فالجواب عليه: هو أن ذكر هذه الأنواع إنما هو بيان لمعيار الواجب، وعليه تختلف القيمة بين نوع وآخر، وهذا يدل على عدم إلغاء أبي حنيفة هذه الأنواع؛ لأنه أوجب في كل نوع ما يساوي قيمته لا مطلق القيمة، ثم إن الشافعي، رحمه الله، أجاز إلغاء تعيين

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص ١٥٣.

(٢) سبق تخريجه في أوائل المبحث الأول من هذا الفصل.

مثل هذه الأنواع وذلك في حالة ما إذا أراد المصدِّق إعطاء نوع أفضل مما وجب عليه كأن يعطي على خمس من الإبل بعيراً بدلاً من الشاة[1] وهكذا بل أجاز الشافعية دفع القيمة بالدراهم في بعض الحالات كأن تكون الإبل أو الشياه كلها مراضاً أو لا يوجد السن المطلوب من بينها، وهذه الاجتهادات كلها تتضمن إلغاء تعيين النوع المنصوص عليه في الحديث، فَلِم لم يُقل في هذه الاجتهادات مثلُ ما قيل في اجتهاد أبي حنيفة رحمه الله؟!.

وأما قوله: بأن الإجزاء لم يُخصَّ بالشاة بعد التعليل، فهذا هو شأن القياس كلِّه يبطل اختصاص الحكم بمحل واحد بل يعديه إلى جميع محال تحقق العلة كما سبق بيانه، قال ابن الهمام «وليس التعليل حيث كان إلا لتوسعة المحل».[2]

وأما قوله بأن القيمة ليست أعم من الشاة فهذا سواءٌ أكان صحيحاً ام خاطئاً فإنه لا يضير اجتهاد أبي حنيفة، إذ أن كون القيمة أعم من الشاة أو الشاة أعم من القيمة لا يؤثر في قياس إحداهما على الأخرى، إذ لم يشترط أحد من الأصوليين لصحة القياس أن يكون المقيس أعم من المقيس عليه أو العكس.

فإذا تقرر ما سبق يتبين بجلاء أن اجتهاد أبي حنيفة، رحمه الله، بجواز إخراج القيم في الزكوات ليس هو من باب إبطال العلة للنص كما هو مدّعى كثيرمن الأصوليين فلا يجوز ردّ هذا الاجتهاد بالادعاء بأنه يستلزم إبطال الفرع لأصله.

إلا أنه -ومع التسليم بأن المسألة محل اجتهاد- يمكن مناقشة اجتهاد أبي حنيفة هذا من باب آخر وذلك بالقدح في صحة العلة التي جمع من خلالها بين

---

(١) انظر: الشربيني، مغني المحتاج، ج١، ص ٣٧٠،٣٧٢.

(٢) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٢، ص ١٩٢.

الفرع والأصل -الشاة والقيمة- وذلك بإيراد بعض المعاني المناسبة المعارضة لعلة سد الحاجة وذلك كتطلع الشارع إلى مشاركة الفقير الغني في عين ماله الزكوي[1] أو كتطلعه إلى إرادة تنمية الثروة لأن الفقير إذا أخذ الشاة استخدمها بالدر والنسل بخلاف ما إذا أخذ القيمة أو غير ذلك من المعاني المناسبة التي تكون في تعين دفع الشاة دون القيمة فهذه سبيل صحيحة في مناقشة الأقيسة بخلاف إلقاء الكلام على عواهنه بأن هذا اجتهاد باطل لأنه تضمن إبطال الفرع لأصله والله أعلم بالصواب.

المسألة الثانية: دفع الزكاة إلى بعض من مصارفها الثمانية:

قال الله تعالى في بيان مصارف الزكاة: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[2].

واختلف العلماء في أنه هل يجب على الإمام أو المزكي أن يستوعب جميع هذه الأصناف عند أداء الصدقة أم أنه يجزئه الدفع إلى بعض هذه المصارف.

فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنه يجوز للإمام أن يصرفها في صنف واحد أو أكثر من صنف واحد إذا رأى ذلك بحسب الحاجة وقال الشافعي: لا يجوز ذلك بل يقسمها على الأصناف الثمانية كما سمّى الله تعالى[3].

---

(١) انظر: الغزالي، المنخول، ص ٢٠ وانظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ ج١، ص ٢٥٢.

(٢) سورة التوبة آية رقم (٦٠) وسأكتفي بعزو الآية هاهنا عن باقي مواضعها في هذه المسألة.

(٣) انظر: الشافعي، الأم، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣، ج٢، ص٨٠. وابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص٢٠١.

((وسبب اختلافهم [كما يقول ابن رشد] معارضة اللفظ للمعنى فإن اللفظ يقتضي القسمة بين جميعهم، والمعنى يقتضي أن يُؤثر بها أهل الحاجة إذ كان المقصود به سدّ الخلة، فكان تعديدهم في الآية عند هؤلاء إنما ورد لتمييز الجنس أعني أهل الصدقات لا تشريكهم في الصدقة، فالأول أظهر من جهة اللفظ، وهذا أظهر من جهة المعنى))[1].

ووجه اقتضاء اللفظ لوجوب القسمة على المصارف الثمانية هو أن النص مصرح بإضافة الصدقة للفقراء والمساكين.. الخ بلام التمليك مع وجود الواو العاطفة الدالة على الجمع والتشريك، وهذا يدلّ على وجوب اشتراك جميع هذه المصارف في الصدقة لا الاقتصار على بعضها.

ووجه اقتضاء المعنى -أو العلة- لجواز الاقتصار على بعض هذه المصارف هو أن سدّ الحاجة -وهو الغرض من الصدقة- متحقق وحاصل سواء أَدُفعت هذه الصدفة لجميع المصارف أم اقْتُصر بها على بعضها.

انتقاد الشافعية لاجتهاد الجمهور في هذه المسألة:

هذا و لم يرتض الإمام الشافعي، رحمه ا لله، ولا أتباعه من بعده باجتهاد الحنفية والمالكية في هذه المسألة وذلك لأن هذا الاجتهاد يتضمن تعليلاً للنص عاد عليه بالتعطيل والإبطال، قال الإمام الشافعي، رحمه ا لله: ((أضاف ا لله تعالى الصدقات بلام الاستحقاق إلى أصناف موصوفين بأوصاف، فرأى بعض الناس جواز الاقتصار على بعضهم ذاهباً إلى أن المرعيَّ الحاجة، وهذا في التحقيق تأسيس معنى يعطل تقييدات أمر ا لله تعالى، فلو كانت الحاجة هي

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص٢٠١.

المرعية لكان ذكرها أكمل وأشمل وأولى من الأقسام التي اقتضاها اللفظ ومقتضاها الضبط))[1].

وقد تابع الشافعيَّ على هذه الدعوى كثيرٌ من الأصولين كالقاضي الباقلاني[2] وإمام الحرمين[3] والزركشي[4] وقال الآمدي: ومن التأويلات البعيدة ((ما يقوله بعض الناس في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ ...﴾ الآية. من جواز الاقتصار على البعض نظراً إلى أن المقصود من الآية إنما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل؛ لأن الآية ظاهرة في استحقاق جميع الأصناف المذكورة للصدقة حيث إنه أضافها إليهم بلام التمليك في عطف البعض على البعض بواو التشريك وما استُنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعاً لحكم المستنبط منه فلا يكون صحيحاً))[5].

ردّ بعض الأصوليين هذه الدعوى:

هذا ولم ير عدد من الأصوليين صحة زعم من قال بأن الاجتهاد بجواز قصر الصدقة على بعض مصارفها هو من قبيل إبطال العلة للنص الذي استنبطت منه.

منهم الغزالي إذ قال: ((قال قوم: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ

(١) إمام الحرمين، البرهان، ج١، ص ٣٥٩.

(٢) الغزالي، المنخول، ص ١٩٢.

(٣) إمام الحرمين، البرهان، ج١، ص ٣٥٩، ٣٦٠

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص ٤٥١.

(٥) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٧٩.

وَٱلْمَسَٰكِينِ ... ﴾ الآية. نصٌّ في التشريك فالصرف إلى واحد إبطال له» قال الغزالي: «وليس كذلك عندنا بل هو عطف على قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُواْ﴾ [التوبة:٥٨، ٥٩] إلى قوله: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ الآية.

يعني أن طمعهم في الزكاة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل، ثم عدد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة إليه، فهذا محتمل فإن منعه [أحدٌ] فللقصور في دليل التأويل لا لانتفاء الاحتمال»(١).

ومنهم ابن الحاجب إذ قال وهو بصدد ذكر أمثلة التأويلات البعيدة: «وقد عدّ بعضهم قول مالك في قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ ..﴾ الآية . إنه لبيان المصرف من ذلك [أي من التاويلات البعيدة] وليس منه لأن سياق الآية من الردّ على لمزهم في المعطين ورضاهم في إعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه»(٢).

ومنهم أُصوليو الحنفية إذ قال صدر الشريعة -وقد أخذ هذا القول عن البزدوي(٣)-: «اللام [في قوله تعالى للفقراء] للعاقبة وليست للتمليك وإنما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص إلى شخص آخر»(٤).

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص ٣٩٩، ٤٠٠.

(٢) ابن الحاجب، منتهى الوصول، ص ١٤٧.

(٣) انظر: البزدوي، أصول البزدوي، ج٣، ص ٣٣٩.

(٤) صدر الشريعة، التوضيح، ج٢، ص٦١.

وللحنفية أقوال وأجوبة أخرى لا تخلو من تكلف(١) ومنهم الأبياري شارح البرهان إذ قال -وهو من أحسن الناس قولاً في هذه المسألة- ((اللام في [الفقراء] إما أن تكون للتمليك أو للأهلية والانتفاع كالجلّ(٢) للفرس فإن كان المراد الملك صح ما قاله الشافعي وإلا فلا لاشتراك الكل في الأهلية وصحة التصرف وهذا هو المختار، فيخرج الكلام [يعني الآية ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ..﴾] بهذا التقرير عن مراتب النصوص [ذات الدلالة القاطعة] فإما أن نقول: إنه [معنى اللام] مشترك بين الجهتين مفتقر إلى البيان في الحالين فيكون كل واحد مفتقراً إلى الدليل أو نسلّم ظهور ما قالوه فتخرج المسألة عن تعطيل النصوص وتكون من التأويلات المقبولة التي يحتاج من صار إليها إلى دليل يعضده))(٣).

ويظهر مما سبق كله أن الخلاف في هذه المسألة يتركز حول معنى اللام في الآية: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ..﴾.

فإن قيل بأنها للتمليك اقتضى ذلك وجوب التشريك.

وإن قيل بأنها لبيان العاقبة أو للأهلية اقتضى ذلك جواز الاقتصار على بعض المصارف.

وإن قيل بأنها مشترك لفظي بينهما توقف الأمر في هذه المسألة على دليل خارجي.

---

(١) انظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج٣، ص ٣٣٩، ٣٤٠.

(٢) الجل : ما تغطى به الدابة لتصان، انظر: المعجم الوسيط، ج١، ص ١٣٦.

(٣) نقله عنه الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص ٤٥١.

لكن الراجح أن اللام وإن لم تكن نصاً في إفادة معنى الملك إلا أنها ظاهرة فيه وهذا يعني أنها مؤولة -مجاز- في إفادة معنى بيان العاقبة[1].

والقاعدة تقول: الأصل في الألفاظ أن تحمل على معناها الظاهر إلا إذا ورد دليل يصرفها إلى المعنى المؤول.

وقد صار الجمهور -وهو الراجح والله أعلم- إلى أن اللام في آية المصارف محمولة على المعنى المؤول وهو الأهلية وبيان العاقبة.

وقد أيدوا تأويلهم بأدلة ثلاث:

الأول: دليل السياق[2] حيث إن الآية سيقت للرد على الطامعين في الزكاة ببيان أنهم ليسوا من أهلها وإنما أهلها أصحاب هذه المصارف المذكورة كما أشاره إلى ذلك الغزالي وابن الحاجب[3].

الثاني: دليل العلة حيث إن القول بأن القصد من أداء الزكاة هو سد الحاجة يقتضي جواز الصرف إلى بعض المصارف لأن العلة المراد تحقيقها حاصلة في مثل هذه الحالة.

الثالث: مجموعة من الأحاديث والآثار دلت على اقتصار النبي ﷺ على بعض المصارف دون بعض وكذلك أصحابه من بعده[4].

---

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٢، ص ٢٧٢.

(٢) قال ابن دقيق العيد: ((السياق طريق إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات وفهم ذلك قاعدة كبيرة في أصول الفقه، ولم أر من تعرض للكلام عليها في أصول الفقه إلا بعض المتأخرين)) ابن دقيق العيد، أحكام الأحكام، ج٢، ص ٢٣٢. أفاده الأستاذ محمد سليمان الأشقر في الواضح في أصول الفقه، ط٤، دار النفائس، عمان، ١٤١٢هـ، ص١٧٠.

(٣) وقد سبق نقل قوليهما.

(٤) انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٢، ص ٢٦٥، ٢٦٦.

وأخيراً نخلص إلى القول بأن قول الحنفية والمالكية بجواز الاقتصار في دفع الزكاة على بعض مصارفها لم يتضمن تعليلاً للنص الشرعي بحيث عاد هذا التعليل على أصله بالتعطيل والإبطال -كما هو مدعى البعض- وإنما عاد عليه -بمساعدة أدلة أخرى- بالتأويل حيث صرفه من الدلالة على المعنى الظاهر إلى الدلالة على المعنى المؤول ومثل هذا لا غبار عليه.

المسألة الثالثة: سفر المرأة إلى الحج من غير محرم عند الأمن:

رويت عن النبي ﷺ عدة أحاديث في تحريم سفر المرأة من غير محرم.

فعن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: ((لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم)).[1]

وعن أبي سعيد الخدري ﷺ أن النبي ﷺ قال: ((لا تسافر المرأة مسيرة يومين ليس معها زوجها أو ذو محرم))[2].

وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال النبي ﷺ: ((لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة))[3].

واختلاف الروايات في ذكر مدة السفر يدل على عدم تحديد هذه المدة، ولذا ذهب أكثر العلماء إلى تحريم مطلق السفر، قال ابن حجر رحمه الله: ((وقد عمل أكثر العلماء في هذا الباب بالمطلق لاختلاف التقييدات، قال النووي رحمه الله: ليس المراد من التحديد ظاهره بل كل ما يسمّى سفراً

---

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٠٨٦).

(٢) المرجع السابق، حديث رقم (١٨٦٤).

(٣) المرجع السابق، حديث رقم (١٨٦٤).

فالمرأة منهية عنه إلا بالمحرم وإنما وقع التحديد عن أمر واقع فلا يعمل بمفهومه، وقال ابن المنير: وقع الاختلاف في مواطن بحسب السائلين))[1].

ومع أن أكثر العلماء حرموا سفر المرأة من غير محرم على العموم إلا أن كثيراً منهم كالشافعي ومالك والأوزاعي وابن سيرين[2]، ومن قبلهم جماعة من الصحابة كعائشة وابن عمر[3] ﷺ أجمعين أخرجوا من هذا العموم سفر المرأة إلى الحج عند الأمن، فلم يشترطوا -والحالة هذه- وجود المحرم أو الزوج بل يكفي تحقُّق الأمن بوجود رفقة مأمونة أو نسوة ثقات أو حتى امرأة واحدة ثقة بل صح عن الشافعي القول بأنه يجوز للمرأة أن تسافر وحدها إذا كان الطريق آمناً[4].

ووجه قول هؤلاء هو أن العلة من اصطحاب المحرم المنصوص عليه في الحديث هي تحقيق الأمن للمرأة خشية الاعتداء عليها، فإذا تحققت العلة -وهي حصول الأمن- بغير طريق المحرم أو الزوج كان ذلك جائزاً وخارجاً عن مقتضى النهي.

و لم يرتض الحنفية هذا الاجتهاد من الشافعية وغيرهم، ووجه اعتراضهم عليه هو أنه تضمن تعليلاً للنص الشرعي بحيث عاد هذا التعليل على النص بالتأثير ومثل هذا -عندهم- لا يجوز.

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص٩٠.

(٢) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، ج١٣، ص ٣٦٩.

(٣) وقد سبق بيان مذهبيهما - عائشة وابن عمر - في الفصل الثاني.

(٤) انظر: النووي، المجموع، ج٧، ص٦٨.

قال صاحب الخمسين في أصول الحنفية: ((إذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز مع الأمينات كان هذا قياساً بمقابلة النص)).[(١)]

وقال الجصاص: ((أسقط الشافعي اشتراط المحرم، وهو منصوص عليه، وشرط المرأة [الثقة] ولا ذكر لها))[(٢)].

رد الحافظ ابن العربي المالكي[(٣)] على مذهب الحنفية:

وبصدد الرد على الحنفية قال الحافظ أبو بكر بن العربي المالكي: ((لما فهم العلماء علة [النص ((لا تسافر المرأة..))] قالوا: إنها يجوز لها السفر في الرفقة المأمونة الكثيرة الخلق الفضلاء الرجال وقال أبو حنيفة: بل عين المحرم شرط.

وأعجب له يعلل العبادة ويقول: إن معنى المحرمية التعظيم[(٤)] والغرض من عبادة الزكاة سدّ خلّة الفقراء فتجزيء فيها القيمة ثم يأتي إلى هذه المسألة ولا يعللها، ويدعي أن المحرم عين معينة فيها، إن هذا لشيء عجاب معرض لكل معاب))[(٥)].

---

(١) الشاشي، أصول الشاشي، ص ٣١٤.

(٢) نقله عنه ابن التركماني، الجوهر النقي، المطبوع بذيل سنن البيهقي، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٣٥٢هـ، ج٥، ص٢٢٦.

(٣) هو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي المالكي ولد سنة ٤٦٨هـ، طلب العلم ووصل إلى المشرق فأخذ عن الغزالي وأبي بكر الشاشي، ولي قضاء إشبيلية فكان ذا شدة وسطوة ثم عزل، صنف في الحديث والفقه والأصول وعلوم القرآن والأدب والنحو والتاريخ ومات بفاس سنة ٥٤٣هـ، انظر: طبقات الحفاظ، مكتبة وهبة، القاهرة، ص ٤٦٧.

(٤) والمقصود بذلك أن أبا حنيفة، رحمه الله، رأى أن تكبيرة الإحرام في بدء الصلاة لا يتعين لها لفظ الله أكبر وإنما تجوز بكل لفظ دال على التعظيم كالله أجل، والله أعظم، وذلك لأن التحريم عنده مشروع لغرض التعظيم، انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج١، ص ٢٨٣، وصدر الشريعة، التوضيح، ج٢، ص ٦١.

(٥) أبو بكر بن العربي المالكي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية بيروت، ج٥، ص ١١٨ بحذف يسير.

والذي أراه هو أن الحنفية -مع توسع أبي حنيفة في التعليل حتى في العبادات -غير محقين في انتقاد اجتهاد الجمهور في هذه المسألة وذلك لوجهين:

أحدهما: أن الاجتهاد المتضمن لتأثير تعليل النص على دلالته جائز من حيث الأصل -كما سبق بيانه- وقول أصوليي العراق من الحنفية بعدم الجواز قولٌ مرجوح.

والآخر: أن انتقاد الحنفية هذا لا يمثل بصدق وجهة نظر أبي حنيفة في هذه المسألة، وبيان ذلك أن أبا حنيفة، رحمه الله، وإن خالف الجمهور في اجتهادهم فإنه -والله أعلم- لم يصدر في مخالفته هذه عن إهماله لعلة النص كما ادعاه ابن العربي، وإنما صدر عن عدم اقتناعه بالعلة التي ذهب إليها الجمهور، إذ أنهم إذ يرون أن العلة من اصطحاب المحرم هي حصول الأمن يرى هو أن هذا الذي يذكره الجمهور هو جزء العلة وليس تمامها، وذلك لأن المرأة تحتاج للمحرم في السفر -فضلاً عن توفير الأمن- في خدمتها وتحميلها وتنزيلها وغير ذلك مما لا تستطيع القيام به بنفسها، فهذا معنى مناسب يضاف إلى معنى الأمن، وعليه لا يجوز للمرأة اصطحاب غير المحرم وإن كان ثقة يحصل معه الأمن، لأنه لن يتمكن من خدمتها بتحميلها وتنزيلها وغير ذلك لما تتضمنه هذه الخدمة من ارتكاب بعض المحذورات الشرعية كالنظر و اللمس وغير ذلك من الأمور، قال ابن الهمام، رحمه الله،: «المرأة لا تستطيع النزول والركوب إلا مع من يركبها وينزلها ولا يحلّ ذلك إلا للمحرم والزوج، وهذا هو الغالب فلا يعتبر ثبوت القدرة على ذلك في بعضهن، ولو قدرت فالقدرة عليه مع انكشاف شيء مما لا يحل لأجنبي النظر إليه كعقبها ورجلها وطرف

ساقها وطرف معصمها لا يتحقق إلا بالمحرم ليباشرها في هذه الحالة ويسترها)).[١]

ومما يدل على التفات أبي حنيفة، رحمه الله، إلى هذا المعنى أن الحنفية قد أجازوا -استثناءً من عموم الحديث- للأمة وأم الولد أن تسافر إحداهما من غير محرم قال في البداية وشرحها: ((ولا بأس بأن تسافر الأمة وأم الولد بغير محرم لأن الأجانب في حق الإماء فيما يرجع إلى النظر والمس بمنزلة المحارم))[٢].

وهذا الاجتهاد بإخراج الأمة عن عموم قوله ﷺ: ((لا تسافر المرأة ...)) ما هو إلا تخصيص لعموم النص بالتعليل، وذلك لأن الأمة -عند الحنفية- لا يحرم مسّها أو النظر إليها كونها مبتذلة في الخدمة بخلاف الحرة، وما دام ذلك كذلك فالعلة من نهي المرأة عن السفر من غير محرم -كما سبق تقريرها من وجهة نظر أبي حنيفة- غير متحققة فيها فتخرج عن عموم النص.

فإذا تقرر ما سبق ظهر أن انتقاد بعض أصوليي الحنفية اجتهاد الجمهور بأنه من قبيل تأثر النص بعلّته ليس في محلّه وذلك لأن الحنفية أنفسهم قد اجتهدوا في مورد الحديث بالتعليل بحيث أثروا بذلك علىعموم النص، مما يدلّ على أن قولهم بعدم جواز عود العلّة على النصّ بالتأثير قول مرجوح مخالف لما عليه أبو حنيفة نفسه .

هذا ولبعض المالكية اجتهاد آخر في نص هذا الحديث ((لا تسافر المرأة...)) بالتعليل يتضمن عود العلّة عليه بالتخصيص ؛ قال ابن دقيق العيد، رحمه الله،: ((لفظ المرأة عام بالنسبة إلى سائر النساء)).

وقال بعض المالكية: هذا عندي في الشابّة وأما الكبيرة غير المشتهاة فتسافر حيث شاءت في كل الأسفار بلا زوج ولا محرم .

---

(١) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج٢، ص ٤٢١ بحذف يسير.

(٢) المرغيناني، الهداية، ج١٠، ص ٦٨.

والذي قاله المالكي تخصيص العموم بالنظر إلى المعنى، وقد اختار هذا الشافعي أن المرأة تسافر في الأمن ولا تحتاج إلى أحد بل تسير وحدها في جملة القافلة فتكون آمنة. وهذا مخالف لظاهر الحديث))(١).

التخريج الأصولي للخلاف في هذه المسألة كما يراه ابن حزم:

هذا ويرى ابن حزم، رحمه الله، أن سبب الخلاف بين العلماء في جواز حج المرأة من غير محرم ليس هو ما ذُكر من النظر إلى العلة، وإنما هو نتيجة لتعارض عمومين(٢).

العموم الأول: هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:٩٧].

والعموم الثاني: هو المستفاد من الحديث ((لا تسافر المرأة ...)).

وبيان ذلك أن الآية عامة في إيجاب الحج على المكلفين جميعاً رجالاً ونساء لمن استطاع إلى البيت سبيلاً، والحديث عام في نهي النساء عن جميع الأسفار فرأى بعض العلماء أن عموم الآية يخص عموم الحديث فأوجب على المرأة أن تحج من غير محرم إذا استطاعت إلى البيت سبيلاً، ورأى البعض الآخر من العلماء أن عموم الحديث يخص عموم الآية فلم يوجبوا الحج على المرأة إذا لم تجد محرماً بل لم يجيزوا لها السفر إلى الحج من غير محرم.

وهذا التخريج من ابن حزم، رحمه الله، له وجه، ويؤيده أن الأكثرين ممن أجازوا حج المرأة من غير محرم خصوا الجواز بسفر الحج فقط و لم يعدوه إلى بقية الأسفار قال البغوي: ((لم يختلفوا في أنه ليس للمرأة السفر في غير الفرض

---

(١) ابن دقيق العيد، أحكام الأحكام، ج٣، ص١٩.

(٢) انظر: ابن حزم، الإحكام، ج٢، ص٢٦، ٢٧.

إلا مع زوج أو محرم))[1]. وهذا يدل على أنهم نظروا إلى عموم الآيـة الموجبـة للحج لا إلى العلة المتمثلة في حصول الأمن، وذلـك لأن نظرهـم لـو كـان إلى العلة لأجازوا للمرأة الخروج في كـل سـفر تتحقـق فيـه هـذه العلـة و لم يكـن الجواز مقتصراً على سفر الحج فقط.

ومع وجاهة هذا التخريج إلا أنه يمكن اعتراضه من وجهين:

الأول: هو أنه قد وردت نصوص خاصة في عدم إباحة حج المرأة من غـير محـرم كالذي يرويه ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: ((لا تسافر المـرأة إلا مـع ذي محرم ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم، فقال رجل: يا رسول الله إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا، وامرأتي تريد الحج فقال: اخرج معها))[2].

وأَخصُّ من هذا الحديث دلالة قوله ﷺ: ((لا تحجنّ امرأة إلا ومعها ذو محرم))[3].

وبهذه النصوص الخاصة المانعـة مـن حـج المـرأة بغير محرم ينتفـي القـول بـأن الخلاف في هذه المسألة ناشـئ عـن تعـارض العمومـين وذلـك لأنـه لا يوجـد إلا عموم واحد يأمر بحج المكلفين جميعاً رجالاً ونساءً، وأما حج النساء من غير محرم فقد جاء النهي عنه بنصوص خاصة، والخاص يقدم على العام كما هو معروف.

والوجه الثاني: هو أنه وإن صح التفات الجمهور في قولهم بجواز حج المرأة من غير محرم إلى عموم الآية ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عمران:٩٧] فإن هذا لا ينفي أنهم نظروا إلى علة الحديث الناهي عن سفر المـرأة إلا باصطحاب المحرم، كدليل على ترجيح عموم الآيـة علـى عمـوم الحديـث،

(١) نقله عنه ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص٩٠.

(٢) البخاري، الصحيح، حديث رقم (١٨٦٢).

(٣) الدارقطني، السنن، ج٢، ص٢٢٣، وصححه أبو عوانة كما قال الحافظ ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص٩٠.

ويؤيد ذلك أنهم لم يجيزوا للمرأة الحج من غير محرم بإطلاق وإنما بشرط توفر الأمن فلولا التفاتهم إلى علة الحديث لما اشترطوا هذا الشرط.

وأما تخصيصهم للجواز بسفر الحج فقط فذلك لما سبق به القول أنهم نظروا إلى عموم الآية وعلة الحديث معاً فأدى اجتماع هذين الدليلين وتقوي أحدهما بالآخر إلى مثل هذا التخصيص بسفر الحج وأما بقية الأسفار فلا يقتضي جواز خروج المرأة فيها من غير محرم إلا دليل واحد هو دليل العلة، وهذا الدليل وحده ليس له من القوة -كما رأى ذلك الجمهور- ما يحمل على القول بمقتضاه كما هو الحال في شأن الدليلين.

على أنه قد ذهب بعض فقهاء الشافعية إلى جواز سفر المرأة من غير محرم في كافة الأسفار إذا ما حصل الأمن[1]، وهو ما ذهب إليه بعض المحدثين[2] والله أعلم.

---

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص٩٠.

(٢) انظر: د. يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ط٦، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٤هـ، ص١٢٩.

خاتمة الكتاب

وبعد : فهذه هي نهاية ما أردت بيانه بشأن «أثر تعليل النص على دلالته». وقد تمخض هذا البحث -في أبرز ما تمخض عنه- عما يلي:

أولاً: العلة المستنبطة من نص ما تقوم بدور القرينة الموضِّحة للمراد من هذا النص؛ ولذلك فهي تملك -بشروط قُررت- صرف النص عن ظاهره إلى معناه المؤول.

ثانياً: دليل ما سبق في النقطة الأولى وجود «تأثير تعليل النص على دلالته» في اجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم إبّان عهد النبي ﷺ وبعده.

ثالثاً: قول الأصوليين بأنه لا يجوز للعلة أن تعود على أصلها بالإبطال كلام مجملٌ، لا بدّ له من تفصيل، وهو: أنه لا يجوز للعلة أن تعود على أصلها بإبطال دلالته القطعية فحسب، أما دلالته الظنية فهي معرّضة لتأثير العلة.

رابعاً: الأئمة الأربعة وغيرهم يقولون بشكل عام - من خلال تفريعاتهم الفقهية - بجواز عود العلة على أصلها بالتأثير.

ولا بد من كلمة أخيرة:

وهي أن «تأثير تعليل النص على دلالته»، وإن ثبت جوازه ووجوده عند سلف هذه الأمة وفقهائها، فإنه لا ينبغي لكل من هبَّ ودرج -حتى لو حصَّل شيئاً من علم الشريعة- أن يجتهد بالبناء على هذا الأصل، وذلك لأن العلة في استنباطها وفي التحقُّق من توفر شروطها وانتفاء موانعها وقوادحها أمرٌ في الغاية من الدّقة والخطورة، بحيث لا يُسمح لأي كان بالتجرؤ عليه، إلا من كان من أهل المعرفة والاختصاص الذين قضوا -بالإضافة إلى ما حباهم الله إياه من ملكة الاجتهاد- دهراً طويلاً في دراسة الشريعة أصولاً وفروعاً، حتى أمكنهم الوقوف على مرامي الشريعة ومقاصدها الكلية والجزئية. والله أعلم.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- آل تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية وأبوه وجده، **المسودة في أصول الفقه**، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الآمدي: سيف الدين علي ابن أبي علي، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- أحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك**، دار الفكر، بيروت
- أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط١، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٢هـ.
- الألوسي: شهاب الدين محمود، روح **المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- إمام الحرمين: أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ط٣، دار الوفاء، المنصورة ١٤١٢هـ.
- أبو إسحاق الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، مع تخريج أحاديثه للغماري،ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- أبو إسحاق الشيرازي، **المهذب**، ومعه مجموع النووي، ط٢، مكتبة الإرشاد، جدة.
- أبو إسحاق الشيرازي، **شرح اللمع**، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم، **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥.
- البابرتي: محمد بن محمود الحنفي، **شرح العناية على الهداية**، دار الفكر، بيروت.
- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف، **الحدود في الأصول**، ط١، مؤسسة الزعبي للنشر، بيروت،١٣٩٢هـ.
- ابن بدران الدمشقي: **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- البدخشي: محمد بن الحسن، **مناهج العقول شرح منهاج الأصول**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٠٥هـ.
- البزدوي، **أصول البزدوي**، ومعه كشف الأسرار، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية.

- البيهقي: أحمد بن حسين، **معرفة السنن والآثار**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م.
- البيهقي، **السنن الكبرى**، ط١، دار المعرفة، بيروت.
- البيضاوي: عبد الله بن عمر، **منهاج الوصول في معرفة الأصول**، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ابن برهان: أحمد بن علي، **الوصول إلى الأصول**، ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٤هـ.
- البخاري، **الصحيح**، ومعه فتح الباري، ط١، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ.
- جلال الدين المحلي، **شرح جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية، بيروت.
- جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، ط١، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٠٣هـ.
- جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- جلال الدين السيوطي، **طبقات الحفاظ**، مكتبة وهبة، القاهرة.
- الجصاص: أحمد بن علي، **أحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار المعارف، مصر.
- أبو داود، **السنن**، ط١، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- الدارقطني، **السنن**، دار المحاسن للطباعة، القاهرة.
- ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير**، دار الفكر، بيروت.
- ابن الهمام، **التحرير**، ومعه تيسير التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الزنجاني: محمود بن أحمد، **تخريج الفروع على الأصول**، ط٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.
- الزركلي: **الأعلام**، ط١٠، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢م.
- الزركشي: محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، طبعة مصورة.

- ابن الحاجب: عثمان بن عمر، **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ط١، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ.
- ابن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، ط٣، دار الرشيد، حلب، ١٤١١هـ.
- ابن حزم: علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- الحطاب: محمد بن محمد، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ط٣، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.
- أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- د. حسين حامد حسان، **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، ط١، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٨١م.
- أبو الحسن الكرخي، **رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية أو أصول الكرخي**، دار ابن زيدون، بيروت.
- د. يوسف القرضاوي، **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، ط٦، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٤هـ.
- اللكنوي، **الرفع والتكميل**، ط٣، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٧هـ.
- ابن ماجه، **السنن**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.
- الماوردي، **الحاوي الكبير**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ.
- مالك بن أنس، **الموطأ**، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- مجموعة من الأساتذة في مجمع القاهرة، **المعجم الوسيط**، ط٣، دار عمران، القاهرة.
- المزي: جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ.
- محب الله بن عبد الشكور، **مسلم الثبوت**، ومعه فواتح الرحموت، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

- محمد بن أحمد التلمساني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- محمد فيض الحسن الكنكوهي، **حاشية الكنكوهي على أصول الشاشي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ.
- محمد بن سلامة القضاعي، **مسند الشهاب**، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- محمد سليمان الأشقر، **الواضح في أصول الفقه**، ط٤، دار النفائس، عمان، ١٤١٢هـ.
- محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط٦، الدار المتحدة، دمشق، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ.
- محمد عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، دار الفكر، بيروت.
- أ. د. محمد فتحي الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٤م.
- أ. د. محمد فتحي الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، ط٢، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ١٤٠٥هـ.
- محمد الخضري بك، **أصول الفقه**، ط٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ.
- ابن منظور، **لسان العرب**، ط٢، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٢هـ.
- مسلم بن الحجاج، **الصحيح**، ومعه شرح النووي، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.
- مصطفى الزرقاء، **المدخل الفقهي العام**، ط٩، دارالفكر، بيروت.
- المرغيناني: برهان الدين علي ابن أبي بكر الحنفي، **الهداية شرح البداية**، وبذيله شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت.
- ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ناصر الدين الألباني، **صحيح سنن أبي داود**، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- ابن النجار: أحمد الفتوحي الحنبلي، **شرح الكوكب المنير**، طبع مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى ١٤٠٨هـ.

- النووي: يحي بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، ط٢، مكتبة الإرشاد، جدة.

- النووي، **منهاج الطالبين**، ومعه مغني المحتاج، دار الفكر، بيروت.

- النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.

- النسائي، **السنن الكبرى**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

- سميح أحمد خالد أسعد، **تحقيق الجزء الثاني من الفصول في الأصول من أوله إلى نهاية باب القياس**، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٠٣هـ.

- سعدي أبو جيب، **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**، ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٤هـ.

- السرخسي: أحمد ابن أبي سهل، **أصول السرخسي**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ.

- ابن عبد البر النمري القرطبي، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**، ط١، دار الوغى، حلب والقاهرة، ١٤١٤هـ.

- عبد الحكيم السعدي الهيتي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٦هـ.

- عبد الله الموصلي الحنفي، **الاختيار لتعليل المختار**، دار الأرقم، بيروت.

- عبد الله الغماري، **الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج**، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ.

- عبد العلي الأنصاري، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، بذيل المستصفى، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

- عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط١، من منشورات المجلس العلمي.

- عز الدين بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مؤسسة الريان، بيروت، ١٤١٠هـ.

- عز الدين بن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق إياد خالد الطباع، ط١، دار الطباع، دمشق، ١٤١٠هـ.
- العطار، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية، بيروت.
- علاء الدين السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، ط١، مطابع الدوحة، قطر، ١٤٠٤هـ.
- علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- أبو علي الشاشي، **أصول الشاشي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- ابن العربي المالكي، **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن فرحون المالكي، **الديباج المذهب في تراجم أعيان المذهب**، القاهرة، ١٣٥١هـ.
- فخر الدين الرازي، **المحصول**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- صدر الشريعة : عبيد الله بن مسعود الحنفي، **التوضيح لمتن التنقيح**، دار الكتب العلمية، بيروت.
- صلاح الدين العلائي الكيكلدي، **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، ط١، تحقيق ونشر د. عبد الله آل الشيخ، ١٤٠٣هـ.
- ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- ابن قدامة المقدسي، **المغني على مختصر الخرقي**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ.
- ابن قدامة المقدسي، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مكتبة المعارف، الرياض.
- ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار الجيل، بيروت.
- ابن القيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٤٠١هـ.
- ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الفكر، بيروت.
- ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

- الشاطبي: إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، تحقيق وشرح عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
- الشافعي: محمد بن إدريس، **الأم**، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- الشافعي، **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد شاكر، دار الفكر، بيروت.
- الشوكاني: محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.
- الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
- الشربيني: محمد الخطيب، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الفكر، بيروت.
- تاج الدين السبكي، **جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب ونشر عبد الرحمن العاصمي.
- ابن التركماني، **الجوهر النقي**، المطبوع بذيل سنن البيهقي، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٣٥٢هـ.
- الترمذي، **السنن**، تحقيق أحمد شاكر، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٤١٤هـ.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، دار صادر، بيروت، ١٩٧١م.
- الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، مطبعة السعادة، القاهرة.
- الغزالي: محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- الغزالي، **أساس القياس**، ط١، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ.
- الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ.
- الغزالي، **المستصفى**، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، ط١، رئاسة ديوان الأوقاف، العراق، ١٣٩١هـ.

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني

الفصل الثالث